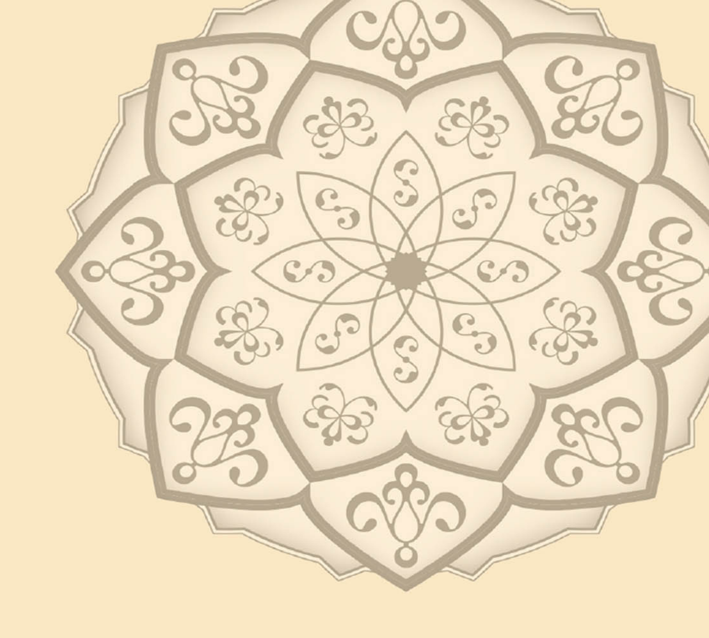


# العربية

مجلة رابطة أساتذة اللغة العربية

# Al-ʿArabiyya

Journal of the American Association of Teachers of Arabic

Volume 52 | 2019

# Al-'Arabiyya

Journal of the American Association of Teachers of Arabic




مجلة رابطة أساتذة اللغة العربية

Volume 52 | 2019

**Al-ʿArabiyya: Journal of the American Association of Teachers of Arabic**
**Volume 52 (2019)**

Editor: Mohammad T. Alhawary, University of Michigan
Book Review Editor: Gregory J. Bell, Princeton University



Editorial Office
Email all editorial correspondence to aataeditor@aataweb.org

Professor Mohammad T. Alhawary, Editor
University of Michigan
Department of Middle East Studies
202 S. Thayer Street, Suite 4111
Ann Arbor, MI 48104-1608
http://aataweb.org/alarabiyya

Publisher (purchase and copyright)
Georgetown University Press
3520 Prospect Street NW, Suite 140
Washington, DC 20007
http://press.georgetown.edu


*Al-ʿArabiyya* (ISBN 978-1-62616-736-0; ISSN#: 0889-8731) is published annually by the American Association of Teachers of Arabic.

Institutional and Literary Library Subscriptions: A single issue of *Al-ʿArabiyya*, which is published annually, or a one-year subscription may be purchased by institutions and libraries for US $60. Place orders at 800-537-5487 or online at http://press.georgetown.edu. Beginning with volume 47, *Al-ʿArabiyya* is also available as an e-journal through Project MUSE.

AATA Membership: A subscription to *Al-ʿArabiyya*, which is published annually, is included in a membership to the American Association of Teachers of Arabic (AATA). The annual cost of membership is US$50 for individuals, US$15 for students, and US$200 for institutions. AATA welcomes members who live and work throughout the world; AATA does not have a residency or citizenship requirement for members. For more information about AATA membership, to join AATA online, or to download an AATA membership application, please visit the AATA website at http://aataweb.org/signup.

Back Issues: Printed back issues through Volume 43 are available through the AATA website at http://aataweb.org/alarabiyya. Printed back issues from Volume 44-45 (2011–2012) forward are available from Georgetown University Press for US$60 each. Digital backlist volumes are available online through JSTOR and MUSE.

Advertising: AATA is pleased to accept a limited number of advertisements, which appear after all editorial content in *Al-ʿArabiyya*. For information about advertising your institution, organization, publications, or other products or services that relate directly to the needs and interests of AATA members and subscribers, please contact the Editor.

Membership subscriptions: If your subscription copy of *Al-ʿArabiyya* has not yet reached you, please contact AATA at 3416 Primm Lane, Birmingham, AL 35216 USA. Phone 205-822-6800, fax 205-823-2760, info@aataweb.org.

The views and opinions expressed in this journal are those of the authors alone and do not necessarily reflect the views or opinions of Georgetown University Press or the American Association of Teachers of Arabic (AATA), the Editor, or the staff of *Al-ʿArabiyya*.

# Contents

## Editor's Note

I am thrilled with the publication of this full volume of *Al-'Arabiyya* comprising six articles. Three articles contribute to Arabic first-language acquisition, two to Arabic second-language acquisition, and one to the rhetoric of argumentation in medieval Arabic poetry. Some of them engage long-standing debates and issues in new meaningful ways, and others raise new ones.

The article by Michael Grosvald and Tariq Khwaileh reports on a syntactic priming study of passive constructions in Arabic English bilinguals, as speakers of two typologically distant languages. The study examines whether analogous sentence structures share the same underlying representation across languages. The outcomes are couched within shared-syntax and separate-syntax accounts of sentence processing in bilinguals.

In their article, D. Eve Olson and Rachel Hayes-Harb report on an acoustic study of voice onset time (VOT) of stop consonants in the speech production of two groups of native Arabic and native English participants. The study investigates stop consonants shared by the two languages as well as whether the lack of contrasting /p/ and /g/ in Arabic has observable consequences for the production of VOT for /b/ and /k/, respectively.

In his article, Abdulkafi Albirini addresses the claim that Standard Arabic (SA) is a second language for native speakers of Arabic because, rather than being acquired naturally at home, it is acquired later in school and used in educational and other formal settings. Some recent neurolinguistic and experimental studies cited in the article make a similar claim. The study investigates the issue empirically by further examining whether Arabic speakers' proficiency in SA converges with their proficiency in Colloquial Arabic or English.

Through his article, Dris Soulaimani explores language ideologies and language attitudes toward Moroccan Arabic (versus Eastern Arabic varieties) through a discourse analysis study conducted within a study-abroad context. The study includes findings on how a study-abroad experience can affect such language ideologies and influence the sociolinguistic awareness of student participants.

Guilnard Moufarrej and Charbel Salameh discuss the role of songs in vocabulary learning based on a study of American-English-speaking learners of Arabic as an L2. The study employs colloquial (Lebanese) songs in the context of a Modern Standard Arabic curriculum. Through the study findings, Moufarrej and Salameh highlight the possible beneficial role of songs both as a source of infusing motivation and engagement in the Arabic L2 classroom and as a tool to address the issue of diglossia in teaching Arabic.

Mufleh Al-Hweitat offers a textual analysis of Al-Mutanabbī's ʿAyniyya ode by employing elements of argumentation theory in literary discourse, by examining the underlying threads and units that govern the overall structure of the ode, and by linking the text to its immediate context. Through such a reading, Al-Hweitat demonstrates that the argumentative orientation of the ode is apparent, revealing the poet's stance being exhibited at two levels, at the collective and individual level, and that Al-Mutanabbī was effective in his use of linguistic, poetic, rhetorical, and stylistic devices from beginning to end.

The book review section contains five reviews of books whose contents and scope relate to teaching Arabic language, teaching Arabic literature, gender in literature, and short stories. It is the intention and objective of *Al-ʿArabiyya* to maintain a steady output of at least five to six book reviews per volume. On this note, and on behalf of AATA, I would like to extend my sincere thanks to Gregory Bell, who decided to step down as book review editor at the conclusion of his five years of service, and to welcome Dris Soulaimani as the new book review editor.

—Mohammad T. Alhawary

# Rhetoric of Argumentation in Al-Mutanabbī's ʿAyniyya Poem

“OTHERS ARE DECEIVED BY MOST OF THESE PEOPLE”

■

*Mufleh Al-Hweitat, The University of Jordan, Aqaba Branch*

This study aims to provide a textual approach to Al-Mutanabbī's ʿAyniyya poem, which starts with the following: “Others are deceived by most of these people.” The study starts with a brief introduction of the concept of *argumentation* and then provides an overview of some crucial methodological parameters. The study then proceeds into its main part, the practical aspect through which the researcher seeks to make use of the outcomes of argumentation theory in discourse and, thus, employs them in reading one of al-Mutanabbī's poems. The researcher divides the text into five textual units, revealing in each unit the rhetorical, stylistic, and instrumental mechanisms used by the poet to present his arguments and assertions. The researcher examines the logic of the poem that governs its entire structure as a text in a coherent existing structure and links the text to its context due to the important role that this linkage plays in such argumentation studies in order to overcome the closed textual view in analyzing literary discourse.

**Keywords:** rhetoric, argumentation, textual approach, Abbasid poetry, Al-Mutanabbī

## ملخَّص الدراسة

تهدفُ هذه الدِّراسةُ إلى تقديمِ مقاربةٍ نصيّةٍ حجاجيّةٍ لقصيدةِ المتنبّي العينيّةِ التي مطلعُها: "غيري بأكثرِ هذا النّاس يَنْخَدع . . . " وتنتظمُ الدِّراسةُ في مقدِّمةٍ تعرضُ لمفهومِ الحِجاج ولبعضِ الاحترازاتِ المنهجيّةِ التي يرى الباحثُ ضرورةَ توضيحِها. ثمَّ تنتقلُ الدِّراسةُ إلى الجزءِ الرئيسِ منها وهو الجانبُ التطبيقيُّ الذي يَسْعى الباحثُ من خلالِه إلى الإفادة من منجزاتِ نظريّةِ الحِجاجِ في الخطابِ، وتوظيفِها في قراءةِ هذه القصيدةِ من شِعْرِ المتنبّي. وقد قسَّمَ الباحثُ- لغاياتٍ إجرائيّةٍ ومنهجيّةٍ- القصيدةَ إلى خمسِ وحداتٍ نصيّةٍ، كاشفًا في كلِّ وحدةٍ الآليّاتِ والوسائلَ الحجاجيّةَ والبلاغيّةَ والأسلوبيّةَ والإيقاعيةَ التي استخدمَها الشَّاعرُ في تقديمِ حُجَجِه وتوكيدِها، محاولًا إيجادَ المنطقِ الحِجاجيِّ الذي يَحْكمُ القصيدةَ كلَّها بوصفِها نصًّا يستوي في بِنْيةٍ قائمةٍ متماسكةٍ. وقد حرصَ الباحثُ على ربطِ النصِّ بسياقِه؛ وذلكَ لِما لهذا الجانبِ من أثَرٍ في مثلِ هذه الدِّراساتِ الحجاجيّةِ التي تتجاوزُ مقارباتُها النظرةَ النصيّةَ المغلقةَ في تحليلِ الخطاباتِ. وتنتهي الدِّراسةُ بخاتمةٍ يُجْملُ فيها الباحثُ ما توصّلَ إليه من نتائجَ واستخلاصاتٍ.

## مقدِّمة

حظي الحِجاج argumentation على المستوى النظريّ بدراسات كثيرة استقصت تعريفاتِه ووجوهَه وأنواعَ الحُجج وآليّاتِ تشكيلها . . . إلخ. وليست الغاية هنا تفصيل الحديث في هذه الجوانب التي بلغ بها الدَّارسون حدَّ التّشبُّع؛ فمطلبُ هذه الدِّراسة في الأساس إجرائيٌّ تطبيقيٌّ يسعى إلى استثمار جوانبَ من منجزات نظريّة الحِجاج بما يفيد في دراسة نصٍّ من الشِّعر العربيّ القديم من هذا الجانب الحِجاجيّ البلاغيّ تحديدًا. وإذا كان من الصُّعوبة تحديدُ تعريف جامع شامل للحِجاج أو حصره في نظريّة محدَّدة في مثل هذا المقام؛ وذلك لتشعُّب الموضوع وامتداد أطرافه وتوزُّعه بين عدد من العلوم كالفلسفة والمنطق والبلاغة والقانون التي يذهب كلٌّ منها إلى انتمائه إليه بوصفه أدخل في مجال اشتغالات هذا العلم دون ذاك، فإنّ الباحث سيكتفي في هذا المدخل النّظريّ بتقديم ما يراه كافيًا لإضاءة المصطلح وتوضيحه، والإشارة إلى بعض الإجراءات المنهجيّة التي ينبغي تحديدها ابتداءً، معَ التأكيد على أنّ النّظريّة لن تغيب تمامًا عن الجانب التّطبيقيّ في هذه الدِّراسة؛ إذ سيعمد الباحث إلى استثمار مكوّناتها كلّما دعتْ متطلّباتُ التّطبيق إلى ذلك، وربّما كان هذا الإجراء أجدى في ربط النّظريّة بالتّطبيق ربطًا مُحْكَمًا، والإفادة منها على نحو واضح صريح.

ومهما يكن من أمر، فإنّ المعنى اللغويّ لكلمة حِجاج، كما يرد لدى ابن منظور، هو على النّحو الآتي: "يقال: حاججتُه أحاجُّهُ حِجاجًا ومُحاجّةً حتّى حججتُه أي غلبتُه بالحُجج التي أدليتُ بها (. . .) والحُجَّة: البُرهان؛ وقيل: الحُجَّة ما دُوفِع به الخصمُ؛ وقال الأزهريّ: الحُجّة الوَجْهُ الذي يكون به الظَّفَرُ عند الخُصُومة (ابن منظور د.ت، مادة حجج).

أمّا في الاصطلاح فالتعريفات تتعدّد، وتعدُّدها ناتجٌ عن مرجعيّاتها المختلفة؛ "ولا غرابة، والحالة هذه، أنّ هناك حجاجًا خطابيًّا (لسانيًّا)، وحجاجًا خطابيًا (بلاغيًّا)، وآخر قضائيًّا أو سياسيًّا أو فلسفيًّا . . . إلخ" (أعراب ٢٠٠١، ٩٨). ومعَ كلّ ذلك فإنّ هذا لا يمنع من القول إنّ "الحِجاج يتّكئ على مقولات رئيسيّة يلتقي عليها منظِّروه، على اختلاف اتّجاهاتهم وتنوّع نظريّاتهم" (عيد ٢٠١٣، ١٢)؛ فحدُّ "الحِجاج أنّه فعاليّة تداوليّة جدليّة؛ فهو تداوليّ لأنّ طابعَه الفكريّ مقاميّ واجتماعيّ؛ إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارفَ مشتركةٍ ومطالبَ إخباريّةٍ وتوجّهاتٍ ظرفيّةٍ (. . .). وهو أيضًا جدليّ لأنّ هدفه إقناعيّ قائمٌ بلوغه على التزام صور استدلاليّة أوسع وأغنى من البنيات البرهانيّة الضّيقة" (عبدالرحمن ٢٠٠٠، ٦٥).

وعليه، فإنّ الحِجاج- كما يعرِّفه شايم بيرلمان- هو "دَرْس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدّيَ بالأذهان إلى التّسليم بما يعرض عليها من أطروحات أو أن تزيد في درجة التّسليم" (صولة ١٩٨٨، ٢٩٩). وغايتُه هي "الفعل في المتلقّي على نحو يدفعه إلى العمل، أو يهيئه للقيام بالعمل" (الدريدي ٢٠١١، ٢١). واستنادًا إلى ذلك، فإنّ مسألة جَذْب الآخرين-كما يقرِّر بيرلمان وتيتكا- والاستحواذ على موقفهم لدعم الفكرة التي يقدِّمها صانع الخطاب تبدو هدفًا تسعى إليه كلُّ عمليّة حِجاجيّة (Rieke, Sillars, and Peterson ٢٠٠٥، ٤).

وهذا الهدف هو ما سَعَتْ إليه من قبل النظريّةُ الأرسطيّة في الحِجاج، فهذه النّظريّة تنهض في تصوُّرها العامّ على إستراتيجيّات ثلاث تُعَدُّ المقوِّماتِ الأساسيّةَ في التّحليل البلاغيّ الحِجاجيّ للخطاب، وهي: إستراتيجيّة اللوجوس المعتمدة على محتوى الخطاب ذاته، وإستراتيجيّة الباتوس المعتمدة على مشاعر المخاطَب، وإستراتيجيّة الإيتوس المعتمدة على شخصيّة الخطيب (بروتون وجوتييه ٢٠١١، ٣٢). ومن الواضح أنّ هذه الإستراتيجيّات الثلاث تشمل أركان التّواصل الأساسيّة: الخطاب، ومُنشئ الخطاب، ومُستقبِل الخطاب. ولكلِّ واحدةٍ من هذه الإستراتيجيّات وسائلُها وأدواتُها في تشكيل الخِطاب الحجاجيّ وبنائه، وهي تتعاون مجتمعةً لإحداثِ وظيفتها الإقناعيّة والتأثيريّة في متلقّي الخطاب.

والباحث إذ يقدِّم هذه المحدِّداتِ فإنّه لا بدَّ أن يُذكِّر بأهميّة الإشارة إلى الإطار النوعيِّ الذي يندرج فيه النّصُّ مدار المقارَبة الحاليّة؛ فالنّصُّ هنا نصٌّ شعريٌّ، وكثيرًا ما وُصِفَ الشِّعرُ بأنّه فنٌّ جماليّ تخييليّ، وأنّه بذلك أبعدُ ما يكون عن الحُجَّة والاستدلال والبرهان؛ لأنّ البعد الجماليّ هو الغالب على البعد الإقناعيّ فيه. غير أنّ ما خَلُصَ إليه النَّظرُ النقديُّ في هذا المجال أنَّ الحِجاج أمرٌ لا يقتصر على النّثر دون الشِّعر، وقد ألمحَ إلى شيء من ذلك قديمًا ناقدٌ عربيٌّ هو حازم القرطاجني (ت ٦٨٤هـ) الذي رأى تداخُل الوظائف بين الخِطابة والشِّعر. يقول: "واستعمال الإقناعات في الأقاويل الشِّعريّة سائغ، إذا كان ذلك على جهة الإلماع في الموضع بعد الموضع، كما أنّ التخاييل سائغٌ استعمالُها في الأقاويل الخطابيّة في الموضع بعد الموضع. وإنما ساغ لكليهما أن يستعمل يسيرًا فيما تتقوّم به الأخرى؛ لأنّ الغرض في الصّناعتين واحد، وهو إعمال الحيلة في إلقاء الكلام من النّفوس بمحلّ القبول لتتأثّر بمقتضاه" (القرطاجني ١٩٨٦، ٣٦١).

إنّ كلّ هذا يدعو إلى القول إنَّ الشِّعر "مُتْرعٌ بقيم حجاجيّة قويّة. وهو يُخرج المتلقّي من دائرة التذوّق الجماليّ الحياديّ. إنّه لا يتركنا حياديين إزاء ما يرويه (. . .) إنّه يعدِّل أو يرسِّخ رأيًا ما أو إحساسًا ما" (الولي ٢٠١١، ١٦)؛ فالتّأثير في النفوس إذن غايةٌ مشتركةٌ بين كثير من الخطابات، ولكن لا بدَّ من التّأكيد على أنّ لكلِّ نوعٍ أدواتِه ووسائلَه في ذلك. وفيما يخصُّ الشِّعر، موضوع هذه المقارَبة، فإنّ حجاجيّته تتأتّى من غير وجه؛ فالأغراض/الموضوعات الشِّعريّة التي يندرج في إطارها أغلبُ الشّعر العربيّ القديم، من مثل المديح والهجاء والفخر والغزل موضوعات "كلّها محكومة بمقصديّات تداوليّة حِجاجيّة، يُراد بها التّأثير والإقناع، إمّا الوصول إلى قلب المحبوب، أو التّعبئة الجماعيّة، أو الإعلاء من قيمة الذّات" (عادل ٢٠١٧، ٥٠؛ وانظر مشبال ٢٠١٧، ٢٢). وإلى جانب هذا الوجه الإقناعيّ، فإنّ ما يتّسم به الشِّعر من لغة جماليّة واستعاريّة، وما يوظِّفُه من مؤثِّرات إيقاعيّة وأسلوبيّة وخياليّة، كلُّ ذلك له مفعولُه الواضح في شدِّ القارئ واستمالتِه والتأثير في توجُّهه وقناعاته (عادل ٢٠١٧، ٥٠).

وهذه الدِّراسة تتوخّى الوقوف على نصٍّ واحد لبحث بِنْية الحِجاج فيه بحثًا مفصَّلًا شاملًا يراعي خصوصيّة هذا النّصّ ومعماره البنائيّ؛ فالنصَّ الشِّعريَّ بِنْيةٌ متكاملةٌ تتجاوب فيه العناصر اللغويّة والصّوتيّة والإيقاعيّة لتؤدّيَ وظيفتَه التأثيريّة التي يسعى في إحداثها، "وهذا يجعل مستويات النّصّ اللغويّة الصُّغرى والكبرى وكيفيّة تشكُّل النّصّ بنائيًّا موضعَ اعتبار قارّ، لا ينبغي تجاوزه منهجيًّا؛ إذ هو مناطُ التّميُّز ومحطُّ الاعتبار" (عيد ٢٠١٦، ١٨٥).

والمتنبِّي أحد "شعراء المعاني" الكبار الذين يحضر المرتكز الفكريّ في شعرهم حضورًا واضحًا (الخطيب ١٩٩٦، ٢٨٢). ومن المؤكَّد أنّ شعرًا بهذا الوصف سيكون من أكثر الشِّعر احتفاءً بالحُجَّة والإقناع[1]؛ ذلك أنّه

بمحموله الفلسفيّ، ووضوح ما يسمّيه دارسوه "بالحكمة" فيه، واتّكاؤه على النَّظر العقليّ والخبرة العمليّة، حتّى إنّه، كما يرى القاضي الجرجانيّ (ت ٣٩٢هـ)، قد "خرج عن رَسْم الشِّعر إلى طريق الفلسفة" (الجرجاني ٢٠٠٦، ١٦٠). كلُّ ذلك يعزِّز حضور المَنْحى الحِجاجيّ في هذا الشِّعر وتمكُّنه منه. وقد سُئِلَ المتنبّي عن أبي تمّام وعن البحتري وعن نفسه فقال: "أنا وأبو تمّام حكيمان والشّاعر البحتري" (ابن الأثير ١٩٣٩، ٣٦٩/٢)، وهو قولٌ، بقدر ما يكشف عن فَهْم وتصوُّر معيّنين للشِّعر، فإنّه يدلُّ على أنّ المتنبّي نفسَه قد فطن إلى ما ينماز به شعرُه وشعرُ أبي تمّام من حمولة فكريّة وبُعْد معرفيّ.

وليس أدلّ أيضًا على وضوح هذا البعد الحِجاجيّ والتّداوليّ في شعر المتنبّي من كثرة ما يتداولُه النّاسُ من مأثور شعره فيما يعرض لهم من مواقفَ وحالاتٍ، وهو مأثورٌ يأتي دالًّا في التّعبير عمّا يجول في أعماق أنفسهم من مشاعرَ واختلاجاتٍ. وقد "قيل في تفسير سيرورة شعر المتنبّي بل خلوده إنّه كأنّما كان ينطق بلسان كلِّ إنسان في كلّ زمان ومكان" (الموسى ٢٠١٣، ١٢٣). وقد اتّخذتْ كثيرٌ من أبياته (أو أشطر منها) صفةَ الأمثال السّائرة، والحِكَم المتداوَلة على مرِّ الزّمان، فمَن مثلًا لم يورد أو يتمثّل بأحد أبياته الآتية أو غيرها في موقف عابر أو حادثة عارضة بقصد التّأثير والإقناع: " . . . مصائبُ قومٍ عند قوم فوائدُ"، " . . . وخير جليسٍ في الزّمان كتابُ"، و"ما كلُّ ما يتمنّى المرء يدركه/تجري الرِّياح بما لا تشتهي السُّفن"، "وطعمُ الموتِ في أمرٍ صغيرٍ/كطعمِ الموتِ في أمرٍ عظيمِ" و" . . . ما لجُرْح بميّت إيلام" . . . إلخ. وهي حكم متداوَلة إلى الحدِّ الذي يدفع الباحث إلى عدم توثيقها لشهرتها وذيوعها بين النّاس. كما أنّها أكثر من أن يُحصيَها الباحث ويوردَها كلَّها في هذا المقام.

## الحِجاج في قصيدة: "غيري بأكثر هذا النّاس يَنْخَدع . . ."

تأتي هذه القصيدة (انظر المتنبي ١٩٨٦، ٣٣٠/٢-٣٤٣)[٢] في ذِكْر المَوْقَعة التي نُكب فيها جيشُ سيف الدَّولة أمام الرّوم بالقرب من بحيرة الحَدَث سنة ٣٣٩هـ (ابن كثير ٢٠١٠، ١٨٣/١٢؛ المعرّي ١٩٩٢، ١٧٥/٣-١٧٦). ومعَ أنّ هذه المَوْقَعة قد شهدتْ في بدايتها انتصارًا لسيف الدّولة، إلا أنّها آلتْ في نهايتها إلى هزيمة مؤلمة. فالقصيدة إذن جاءت، على ما بدا فيها من حديث عن النّصر، في وصف هزيمة، وذلك على غير ما اعتاد أبو الطيّب أن يقول الشِّعر في سيف الدَّولة الذي اتّجه أغلبُ شعره فيه إلى وصف النّصر والانتشاء به. وإذا كان الحديث عن النّصر حديثًا أثيرًا على النّفس، تدفع نشوتُه الشّاعرَ إلى القول، وتمدُّه بـفيوضٍ من الطّاقة لا تنفد، فإنّ الحديث عن الهزيمة، على نقيضه، حديثٌ قاسٍ على النّفس، تضيق فيه مسالكُ القول، وتصعب فيه مهمةُ الشّاعر فيما يمكن أن يقدِّم أو يقول.

من هذه الزّاوية تحديدًا تبدو الحاجة إلى توظيف "الحِجاج"، واستثمار فاعليّته في تهوين آثار الهزيمة، أمرًا له ما يسوِّغه في هذه القصيدة، بل إنّ الأمر يتطلّبه ويستدعيه؛ فمُصاب سيف الدّولة كبير، ووَقْع ما حدث على نفسه كان مؤلمًا وشديدًا، فلا بدَّ إذن أن يكون ثمّة مَن يواسيه، ويخفّف عنه في نكبته هذه. ومعروف أنّ للكلمة دورَها وأثرَها الكبيرين في مثل هذا المقام، وربّما أخذ هذا الدّورُ منحًى مختلفًا لدى العرب خاصّة؛ ذلك أنّهم "يُسندون للكلمة أهميّةً أكبر ممّا تفعله مجتمعاتٌ عديدة أخرى لأسباب مختلفة قابلة للاكتناه والتّحديد، بين أكثرها أهمّيّةً الطبيعةُ القدسيّةُ للكلمة والنّصّ الذي شكّلت نصوصُه الأُولى منبعًا رئيسيًّا من منابع اللُّغة والكتابة والقول والإنشاء بكلِّ أشكالها" (أبو ديب ٢٠١٢، ١٤٨).

وإذا كان هذا المسوِّغ يتعلَّق بالمحفِّزات والمؤثِّرات والأهداف التي دفعت إلى إنشاء هذا النّصّ، فإنّ مضمون النّصّ نفسه يعبِّر في الأساس عن موقف تواصليّ محدَّد؛ إذ يخضع لمقصديّةٍ عمليّةٍ تتحكّم في إنتاجه، وهذا شأن أغلب النّصوص التي تتوخّى المدح أو الهجاء أو السُّخرية كما أُشير إلى ذلك من قبل. وتتمثّل

مقصديّة هذا النّصّ الحِجاجيّة في: (١) الفخر بالذّات وإبراز ملامح تفرُّدها (٢) مدح البطل/سيف الدَّولة (٣) السُّخرية من الرّوم وقائدهم (٤) السُّخرية من الفئة المنهزمة من جيش سيف الدّولة (٥) التّعريض ببعض الشُّعراء المُنافِسين؛ فالنَّصُّ إذن يضطلع-كما تنبئ محاورُه المذكورة- بوظيفة حِجاجيّة تداوليّة غايتُها الإقناعُ والتّأثير.

ومعَ أنّ محاور النّصّ متداخلة، ويصعب تقسيمُه على وجه الدِّقّة إلى أجزاءٍ متعدِّدةٍ؛ باعتبار أنّ المعنى الواحد فيه قد يمتدُّ فيدخل في نسيج غيره ويتماهى به، إلا أنّه يمكن معَ ذلك تقسيمُ النّصّ، إجرائيًّا وعلى سبيل التّجوّز، إلى الوحدات النّصيّة الآتية التي أُدرجَ كلٌّ منها تحت عنوان مقترح. وقد روعي في تحديد هذه الوحدات غَلَبةُ معنًى ما، ومركزيّتُه بالنّظر إلى غيره من معانٍ.

## الاستهلال وتدشين صورة الذّات:

غَيْرِي بأَكْثَرِ هذا النَّاسِ يَنْخَدِعُ إنْ قَاتَلُوا جَبُنُوا أَو حَدَّثُوا شَجُعُوا
أَهْلُ الحَفِيظَةِ إلّا أَنْ تُجَرِّبَهُمْ وَفِي التَّجارِبِ بَعْدَ الغَيِّ مَا يَزَعُ
وَمَا الحَيَاةُ وَنَفْسِي بَعْدَ مَا عَلِمَتْ أَنَّ الحَيَاةَ كَمَا لا تَشْتَهِي طَبَعُ[٣]
لَيْسَ الجَمَالُ لِوَجْهٍ صَحَّ مَارِنُهُ أَنْفُ العَزِيزِ بِقَطْعِ العِزِّ يُجْتَدَعُ[٤]
أَأَطْرَحُ المَجْدَ عَنْ كِتْفِي وَأَطْلُبُهُ وَأَتْرُكُ الغَيْثَ فِي غِمْدِي وَأَنْتَجِعُ
وَالمَشْرَفِيَّةُ لا زَالَتْ مُشَرَّفَةً دَوَاءُ كُلِّ كَرِيمٍ أَوْ هِيَ الوَجَعُ[٥]

أوّل ما يلحظُه النّاظر في هذه القصيدة أنّ المتنبّي لم يلتزم في بنائها البناءَ التقليديّ للقصيدة العربيّة القديمة، ذلك البناء الذي يقوم، وَفْق تحديد ابن قتيبة(ت ٢٧٦هـ) الذي ينقله عن "بعض أهل الأدب"، على البدء بذكر الأطلال، فالنسيب، فالرّحيل، وصولًا إلى المديح (ابن قتيبة د. ت، ٧٤/١-٧٥)؛ وإنّما هي قصيدةٌ تقارب موضوعَها مباشرة دون مقدِّمات أو إضافات. ولعلّ في هذا ما يدلُّ على أنّ هذه القصيدة مشغولةٌ في الأساس بموضوعها بعيدًا عن التزام الأعراف والشّروط الفنيّة الموروثة التي ظلّت تلتزمُها في الغالب قصيدةُ المديح. وقد يكون لمناسبة القصيدة بما تعبِّر عنه من موقف مؤثِّر تمثّل في هزيمة مؤلمة مُني بها سيف الدّولة دورٌ في اختيار هذا البناء تحديدًا؛ فالشّاعر يُؤْثِر هذا البناء المباشر الذي يربط أبياتَ القصيدة، ويوحِّد بين أجزائها وَفْقَ منطقٍ بنائيٍّ مُحْكَم.

يبدأ النّصُّ بحديث الذّات العارفة القادرة على مَيْز النّاس، وكَشْف جوهرِهم الذي يتخفّى دائمًا على الآخرين: "غيري بأكثر هذا النّاس ينخدع . . . " ويوظِّف الشّاعرُ تقنيةَ المفارقة القائمة على أسلوب الشَّرط والتّضادّ في كشف هذا الجوهر وفضحِه: "إنْ قاتلوا جبنوا أو حدّثوا شجعوا"؛ فالمفارقة الحاصلة بين سلوكين متنافرين: جُبنهم عند القتال، وشجاعتهم عند الحديث، هي التي تُظهر هذا التّناقض الذي ستتكفّل التّجرِبة وحدَها بكشفه؛ ولذا يؤكِّد الشّاعر في البيت الثاني هذا المعنى ويفصِّله؛ فهؤلاء النّاس هم أهل الحفيظة (الحميّة والأنفة)، وهم يكونون على ذلك ما لم يُجرَّبوا: "إلا أن تجرِّبهم . . . "، أمّا إذا جرّبتَهم فلن تجدَهم على ما يصفون به أنفسَهم؛ ففي التّجارِب تتكشّف الحقائق، وينماز "الفعل" من "القول/الادّعاء": "وفي التّجارِب بعد الغَيّ ما يَزَع". وواضحٌ أنّ الشّاعر هنا يستند إلى "حجّة التّجرِبة" (انظر بروتون ٢٠١٣، ٨٦) بما هي حجّة تقوم على ممارسة فعليّة خَبَرَها الناس، وتيقّنوا من صحّة حكمها ودقّة نتيجتها.

ولعلّ اتّخاذ الشّاعر هذا الموقفَ الحِدّيّ من النّاس كان بتأثير من الهزيمة التي لحقت بسيف الدّولة وجيشه؛ فكأنّ شدَّة وَقْع هذه الهزيمة اقتضت هذا المدخل الحِجاجيّ؛ وذلك لدفع أيِّ إشارة قد توحي

بأنّ الهزيمة كانت بسبب تقصير سيف الدّولة أو سوء تدبيره. ومعَ أنّ الحديث يتّخذ معنىً عامًّا في وصف طبيعة النّاس كما يراها الشّاعر، إلا أنّ ارتباطَه بمناسبة هذا النّصّ واضحٌ لا يخفى؛ فالتّعريض بتلك الفئة من النّاس التي تجبن عند القتال تحديدًا أمرٌ يتعالق وفحوى الخطاب الذي يصدر عنه النّصّ. ومن هنا جاء وَصْف عزالدين إسماعيل لمطلع هذه القصيدة بـ "المثير"؛ فكأنّ الشّاعر يلخِّص به "الدَّرس المُستفاد من تلك التّجربة التي انتهت بهزيمة سيف الدّولة" (إسماعيل ١٩٩٤، ١٥٠).

وإذا كان موقف المتنبّي من النّاس له ما قد يسوِّغه في هذا النّصّ باعتبار أنّ مفاجأةَ الحدث وقسوتَه دفعتا إلى إصدار هذا "الحكم التّعميميّ" على "أكثر" النّاس، فإنّ لهذا الموقف أيضًا جذورَه الممتدّةَ التي تعود أصلًا إلى موقف الشّاعر السّلبيّ من النّاس عمومًا، وهو موقفٌ متوجِّسٌ شاكٌّ يلمسُه كلُّ من يقرأ متنَه الشِّعريّ الذي اتّسم في مجمله بقدر من الارتياب وسوء الظّنّ والحذر من عموم الجنس البشريّ، وليس أدلّ على ذلك من وضوح هذا المعنى واطّراده في كثير من شعره (انظر مثلًا: المتنبي ١٩٨٦، ٢/٩٢-٩٣، ٣/٤٧، ٤/٢٧٤)[٦].

إنّ حديث الذّات العارفة بالنّاس الذي بدأ به الخطاب الشِّعريّ، كما بدا، يرمي أيضًا إلى تقديم صورة متعالية لهذه الذّات التي تَظْهر على تمايز وافتراق دائمين عن الآخرين، وكأنّ الشّاعر يهدف إلى تأكيد ذاته منذ مفتتح النصّ، وهو إجراءٌ كثيرًا ما يلجأ إليه المتنبّي، بل إنّه ملمحٌ بات من الخصائص القارّة في قصيدته؛ أعني حديثه المتكرِّر عن ذاته وبروز هذه الذّات الممتلئة في كثير من نصوصه. وقد وقف الدّارسون كثيرًا على هذا الجانب في شعره وحياته وأوسعوه بحثاً وتحليلاً (انظر مثلًا: أدونيس ١٩٧٩، ٥٥-٥٧؛ الغذامي ٢٠٠١، ١٢٥-١٢٨). والحال في هذا النّصّ لا يُفارق هذا التّصوُّر كثيراً؛ فالذّات تبدو هنا على قدر كبير من التّسامي والتَّرفُّع عن كلّ ما من شأنه أن يدنِّسَ صفاءها ويخدشَ نقاء صورتها: "وما الحياة ونفسي بعدما علمتْ/أنّ الحياةَ كما لا تشتهي طبعُ"، وكأنّ الذّات هنا تسعى إلى مفارقة المجموع الذي قدّمت له صورةً على وجه بالغ من السّلبيّة والخواء كما بدا في البيتين الأول والثاني. واللافت أنّ هذا المعنى سيعاود حضورَه في الوحدة النّصيّة الأخيرة من النّصّ، حين تُفصح الذّاتُ عن غايتها ومقصدها من هذا الحضور بوضوح لا يخالطُه أدنى لَبْس.

في الأبيات الثلاثة التالية من هذه الوحدة النّصيّة يحشد الشّاعر عددًا من الأساليب البلاغيّة والإيقاعيّة التي يهدف من استخدامها إلى تحقيق الوظيفة التأثيريّة في المخاطَب؛ ذلك أنّ هذه الأساليب ذاتُ أثر بالغ في هذا الجانب بالنّظر إلى تعدُّد مكوّناتها الحِجاجيّة (البهلول ٢٠١٣، ٢٦٩). وهي مكوِّنات يسعى الشّاعر من توظيفِها جميعِها إلى تعزيز توجُّهه الحِجاجيّ المتمثّل هنا في رغبته في تأكيد صورة ذاته بما هو ندٌّ حاضرٌ في كلّ قصيدة مديح له؛ ففي البيت الرابع يوظِّف التّمثيل: "ليس الجمال لوجه صحّ مارنه . . . "، بما يمكن أن يكون له من أثر في توكيد الدّلالة، والتّأثير في متلقّي الخطاب وإقناعه؛ ذلك أنّ التّمثيل، كما يقرِّر عبدالقاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ)، "إذا جاء في أعقاب المعاني، أو بَرَزَتْ هي باختصار في مَعْرِضه، ونُقِلتْ عن صُوَرها الأصليّة إلى صورته، كساها أُبّهةً، وكَسَبها مَنْقَبةً، ورفع من أقدارها، وشبَّ من نارها، وضاعف قُواها في تحريك النُّفوس لها، ودعا القُلوب إليها، واستثار لها من أقاصي الأفئدة صبابةً وكَلَفًا، وقَسَر الطِّباعَ على أن تُعطيَها محبّةً وشَغَفًا، فإن كان مدحًا، كان أبهى وأفخم، وأنبل في النّفوس وأعظم . . . وإن كان ذمًّا، كان مَسُّهُ أوجعَ . . . وإن كان حِجاجًا، كان بُرهانُه أنور، وسلطانُه أقهر، وبَيَانُه أبهر" (الجرجاني ١٩٩١، ١١٥).

وفي البيت الخامس يلجأ الشّاعر إلى أكثر من وسيلة بلاغيّة؛ فثمّة توظيفٌ لأسلوب الاستفهام: "أأطرح المجد عن كتفي وأطلبه/وأترك الغيث في غمدي وأنتجع"، والاستفهام رابط حِجاجيّ فاعل (الدريدي ٢٠١١، ١٤١)، وفي توظيف الشّاعر له هنا، بما يتضمّنه من معنًى استنكاريٍّ في هذا السِّياق، نزوعٌ حِجاجيٌّ إلى تأكيد قيمة القوّة، وإقرارٌ ضمنيٌّ بجدواها وأثرها في رحلة الحياة هذه. ويكتمل هذا المعنى في البيت التالي: "والمشرفيّة لا زالت مشرّفة . . . "؛ فحياة المرء، إن أراد العيش بعزٍّ أو الموت بكرامة، لا تكون إلا في اختيار هذه السّبيل. وهو يعزِّز هذا المعنى ويؤكِّده، ما يعني تمكُّن هذه الرّؤية لديه. ولعلّ من نافلة القول الإشارةَ

إلى أنّ تمجيد القوّة كان معنًى كثيرَ التّوارد في شعر المتنبّي (انظر مثلًا: أمين ١٩٤٣، ٩١/٤-١٠٠؛ العقاد ١٩٨٧، ١٤٨-١٧٤)، وهو من الملامح الواضحة التي ظلّت تصدر عنها رؤيتُه الشِّعريّة في شعره كلِّه.

ومن المؤثِّرات الإيقاعيّة التي يستثمرها الشّاعر أيضًا في هذا البيت (الخامس) بنية التّوازي؛ إذ تتوازى البنية التركيبيّة وتتشابه على المستوى النّحويّ والصّرفيّ بين شطريّ البيت؛ لتحقّق إيقاعًا نغميًّا يمكن أن يكون له دورُه في التّأثير في مُستقبِل الخطاب؛ ذلك "أنّه لا يمكن دراسة البنى الأسلوبيّة منفصلة عن أهدافها الحِجاجيّة، فحتّى ما ينشأ في الخطاب من تناغم وإيقاع وغير ذلك من الظّواهر الشّكليّة المحضة يمكن أن يكون له تأثيرٌ حِجاجيٌّ من خلال ما يتولَّد عنه من إعجاب ومرح وانبساط وحماس (كذا) لدى جمهور السّامعين" (صولة ١٩٨٨، ٣١٧).

وفي البيت السّادس (الأخير من هذه الوحدة النّصيّة) يعمد الشّاعر أيضًا إلى توظيف أكثر من أسلوب بلاغيّ؛ فهو يوظِّف أولًا المجانسة اللفظيّة في: المَشرفيّة- مشرَّفة، وقد عمَّق هذا الجناسُ بين المَشرفيّة ومشرّفة التي رُويت بفتح الرّاء المشدَّدة أو كسرها الجانبَ الصّوتيّ والإيقاعيّ في النّصّ بما يمكن أن يكون له من أثر أيضًا في شدّ انتباه السّامع/القارئ وإثارة انتباهه. وهو يوظِّف ثانيًا الدُّعاء في جملة: "لا زالت مشرّفة"، والدُّعاء من الأساليب الإنشائيّة ذات الطّاقة الانفعاليّة المؤثِّرة؛ فالدُّعاء للسّيوف بأن تبقى شريفة فيه ما يقوّي توجُّه الشّاعر الحِجاجيّ في الدَّعوة إلى الشّجاعة، والاستبسال في تحقيق الغاية مهما صعبت. وهو يوظِّف ثالثًا التّضادّ في: دواء/وجع، والشّاعر هنا في جمعه بين هذين الضّدين يحدِّد مسلكَه في هذه الحياة، وهو مسلكٌ يتمثّل، وَفْقَ تقديره، في خيارين لا ثالث لهما؛ فالسُّيوف قد تكون داءَ الكريم (المتنبّي) أو دواءه؛ بمعنى أنّ المرء يحقّق بها غاية وجوده على كلّ الأحوال؛ فإذا نال بها مرادَه كانت له حينئذٍ بمثابة الدَّواء، وإذا قُتل بها في سبيل هذه الغاية كانت له بمثابة الدَّاء. ومن الواضح أنّه يرى ألّا تثريب عليه في كلتا الحالين، فهو يحقّق المجد في أيّهما سَلَك. وعليه، فإنّ توظيف الشّاعر لهذه الأساليب البلاغيّة كان من أجل "إكساب قوله قوّة تأثيريّة تساعد على ترسيخ المضمون التّداوليّ، وتحقيق المقصد الإقناعيّ الذي رسمه لخطابه" (الغرافي ٢٠١٣، ٦٤).

## صورة البطل وخوارق الفعل:

وَفَارِسُ الخَيْلِ مَنْ خَفَّتْ فَوَقَّرَها ... فِي الدَّرْبِ وَالدَّمُ فِي أَعْطَافِها دُفَعُ
وَأَوْحَدَتْهُ وَمَا فِي قَلْبِهِ قَلَقٌ ... وَأَغْضَبَتْهُ وَمَا فِي لَفْظِهِ قَذَعُ[٧]
بِالجَيْشِ تَمْتَنِعُ السَّادَاتُ كُلُّهُمُ ... وَالجَيْشُ بابْنِ أَبِي الهَيْجَاءِ يَمْتَنِعُ
قَادَ المَقانِبَ أَقْصَى شُرْبِهَا نَهَلٌ ... عَلى الشَّكِيمِ وَأَدْنَى سَيْرِها سِرَعُ[٨]
لا يَعْتَقِي بَلَدٌ مَسْرَاهُ عَنْ بَلَدٍ ... كَالمَوْتِ لَيْسَ لَهُ رِيٌّ وَلا شِبَعُ[٩]
حَتَّى أَقَامَ عَلَى أَرْبَاضِ خَرْشَنَةٍ ... تَشْقَى بِهِ الرُّومُ وَالصُّلْبانُ وَالبِيَعُ[١٠]
لِلسَّبْي مَا نَكَحُوا وَالقَتْلِ مَا وَلَدُوا ... وَالنَّهْبِ مَا جَمَعُوا وَالنَّارِ مَا زَرَعُوا
مُخْلًى لَهُ المَرْجُ مَنْصُوبًا بِصَارِخَةٍ ... لَهُ المَنَابِرُ مَشْهُودًا بِهَا الجُمَعُ
يُطَمِّعُ الطَّيْرَ فِيهِمْ طُولُ أَكْلِهِمِ ... حَتَّى تَكَادَ عَلى أَحْيائِهِمْ تَقَعُ
وَلَوْ رَآهُ حَوَارِيُّوهُمُ لَبَنَوا ... عَلى مَحَبَّتِهِ الشَّرْعَ الذي شَرَعُوا

يقدِّم الشّاعر في هذه الوحدة النّصيّة من الأبيات صورة البطل/سيف الدّولة، ولئن جاءت صورةُ تلك الفئة من النّاس على ما جاءت عليه من ادّعاء وجُبن كما بدا في مستهلّ هذا النّصّ، فإنّ صورة سيف الدّولة تأتي

على النّقيض من ذلك، فتجمع قيمتي الشّجاعة والبطولة المقترنتين بالإنجاز والفعل. ويسعى الشّاعر إلى انتهاج مسلك حِجاجيّ في تقديم هذه الصّورة وإبرازها، منطلقًا في البداية من "حجّة الشّخص وأعماله" (الدريدي ٢٠١١، ٢٢٨؛ صولة ١٩٨٨، ٣٣٤)؛ فالشّاعر لا ينطلق في تصوير هذه البطولة من فراغ، ولا يخاطب المتلقّي وذهن هذا الأخير خالٍ عمّن يُدار عنه الحديث. صحيح أنّ الشّاعر يقدِّم صورة بطله على نحوٍ من المبالغة واضحٍ، وهو أمرٌ يعود على كلِّ حال إلى طبيعة الشِّعر وإستراتيجيّته الحجاجيّة التي تَعُدُّ المبالغة إحدى أدوات التّأثير النّافذة فيه (البهلول ٢٠٠٩، ١٠)، ولكنّه (الشّاعر) يتّكئ قبل ذلك على مخزون كبير من المواقف والبطولات التي عُرف بها سيفُ الدَّولة، واستقرّت في الذّاكرة عنه، حتى بات لقبُه الذّائع (سيف الدّولة) يُشكّل علامة سيميائيّة دالّة على قيم البطولة والقتال؛ فالثعالبي مثلًا يصفه بـ "غُرَّة الزّمان، وعماد الإسلام، ومَنْ به سداد الثُّغور، وسداد الأمور . . . وغزواتُه تدرك من طاغية الرّوم الثّار، وتحسم شرَّهم المثار" (الثعالبي ١٩٨٣، ٣٧/١)، ويذكر أنّه "غزا الرّوم أربعين غزوةً له وعليه" (الثعالبي ١٩٨٣، ٥٠/١).

هكذا يجد المتنبّي الأرض أمامَه موطّأةً لمديح سيف الدَّولة، وكأنّ ثمّة اتفاقًا ضمنيًّا بين الشّاعر والمتلقّي على مشروعيّة هذا المديح واستحقاق سيف الدَّولة له. وقد استقرّ في مدوّنة التلقّي العامّ لشعر المتنبّي تقبُّل هذا المديح، والتّعامل معه تعاملًا متسامحًا يختلف عن التّعامل معَ عامّة شعر المديح العربيّ الذي نُظر إليه في المجمل بقدر من الاستياء وعدم الرِّضا، بل إنَّ هذا التّعامل يختلف حتّى عن مدائح المتنبّي نفسه في ممدوحيه الآخرين؛ فالقارئ يحسُّ بحقٍّ، كما يستنتج حسين مروّة، "في أنّ قصائد أبي الطيّب عند سيف الدّولة أنّه ينطلق فيها من جانب يختلف كثيرًا عن تلك الجوانب التي كان يصدر عنها شعرُه في غير سيف الدّولة من جميع ممدوحيه، سواء منهم الذين مدحهم قبل لقائه سيفَ الدّولة، أم الذين مدحهم بعد ذلك، إلى أن لقي حتفه" (مروّة ١٩٨٦، ٦٥)[11].

والمتنبّي إذ يحرص على تجويد هذه الصُّورة، وإخراجِها هذا الإخراجَ المُتْقن بما وفّر لها من وسائلَ فنيّةٍ، ومؤثِّراتٍ جماليّةٍ بالغةٍ كما سيتّضح بَعْدُ، فإنّما لتكون أداة حجاجيّة يهوّن فيها مرارةَ ما حدث، وكأنّه باستجلاب هذه الصُّورة المضيئة المحفِّزة يَسْعَى إلى حجب قتامة الصُّورة السّلبيّة التي بدا عليها بعضُ جند سيف الدّولة في هذه المَوْقَعة. والتّخفيف، في الوقت نفسه، من شدّة المصاب وما تركه من آثار مُحبطة في نفس سيف الدّولة وبقيّة جنده كما لُحظ في الوحدة النّصيّة الأولى من هذا النّصّ. وكأنّ الشّاعر أيضًا يحاول أن يصرف متلقّي خطابه عن أمر الهزيمة وينسيه إياها، وذلك بالإسهاب في الوقوف على هذا الوَهَج البطوليّ اللافت. والشّاعر في أبياته يحاجج ويذكر أنّ حَدَثَ الهزيمة ما هو إلا جانبٌ محدودٌ من صورةٍ أعمَّ وأشمل، أو هو هامشٌ صغيرٌ على متن أكبر؛ ذلك أنّ سيف الدّولة كان في هذه الموقعة غازيًا؛ أي أنّه كان المبادرَ في مهاجمة الرّوم وقتالهم، وقد حقّق بالفعل النَّصرَ في موقعته هذه، وتمكّن من إحراق ربض خرشنة وكنائسها، وأقام فيها أيامًا كما تصوِّره الأبيات، ثمّ لقي الدّمستق في أُلوف من الخيل، ودار قتالٌ عنيف بين الفريقين انتهى بهزيمة الدّمستق، وقَتْلِ عددٍ كبير من فرسانه (المعري ١٩٩٢، ١٧٥/٣). هكذا يتوسّع الشّاعر في حديث النّصر، ويفصِّل في سَرْد مجرياته وآثارِه، ويشذِّب، في المقابل، من حديث الهزيمة، ويحصر حضورَه في مجال ضيّق يتمثّل في تخاذل "فئة قليلة" من جند سيف الدّولة الذين لا يستحقّون، وَفْق الشّاعر، الانتساب إلى قائدهم الهمام أصلًا، فلقوا بذلك "جزاءهم" بما آلوا إليه من مصير! وَفْقَ ما سيتّضح ذلك في حديث قادم.

وقد وفّر الشّاعر لهذه الصُّورة العديد من الوسائل والأساليب الحجاجيّة والبلاغيّة الهادفة إلى تدعيم موقفه التّواصليّ، ومن ذلك توظيفُه تقنية السَّرْد، وهو سَرْدٌ يفيد ممّا توفِّره له عناصرُ الشِّعر النوعيّة من صورة وإيقاع ووصف في تمكين مقصده الإقناعيّ وتأثيره العاطفيّ في نفس المتلقّي؛ فالشّاعر يحكي سيرة سيف الدّولة/فارس الخيل كما يصفُه، ويسرد جوانبَ من بطولته وهو يُخفِّف من رَوْع خيله، فيثبّتها في المعترك بعد أن همّت بالهزيمة من هَلَع الموقف وشدّته. ويساعد التّضادّ في: خفّت/وقّرها- بما يكشف عنه من فارق في المعنى بين إحجام الخيل واندفاع فارسها/سيف الدّولة- والصّورة في: "والدّم في أعطافها

دُفَعُ"- بما تتضمّنه من معطيات اللّون والحركة والصّوت- على تعميق المعنى وتأكيده في النّفس. ويُضفي الشّاعر على بطله وجوهًا بالغةً من القوّة والشّجاعة، موظّفًا عنصر المبالغة كما ذُكر بأقصى ما يتوافر عليه من إمكانيّات في الامتداد بالدّلالة إلى أبعد مدّياتها (البيتان الثاني والثالث).

ويوظِّف الشّاعر في البيت الثالث وجهًا أسلوبيًّا حجاجيًّا لافتًا هو "قَلْب العبارة" كما يعرِّفه فيليب بروتون الذي يحدِّد هذا الوجه بأنّه "يرتكز على قلب عبارتين متقابلتين بشكل تعادليّ" (بروتون ٢٠١٣، ١٠٩)، وهو وجهٌ كما يرى "يمكن أن يُستعمل لدعم الوصف الحِجاجيّ" (بروتون ٢٠١٣، ١٠٩)؛ إذ يَستخدم المبدعُ "وسائل وصف يختار منها ما يمنح الامتياز للفظ من الألفاظ بدلَ لفظ آخر" (بروتون ٢٠١٣، ١٠٩)؛ ففي قول المتنبّي: "بالجيش تمتنعُ السّاداتُ كلُّهُمُ/والجيشُ بابن أبي الهيجاءِ يمتنعُ" استثمارٌ لهذا الوجه البلاغيّ ليؤدّيَ وظيفة حجاجيّة؛ إذ "يمكن أن يُفعِّل القلبُ تقابلًا بين العبارات بقصد إزاحة أحدهما لإبراز الآخر" (بروتون ٢٠١٣، ١٠٩)؛ فحين يذكر المتنبّي أنّ منعةَ الملوك وعزَّهم يكونان بجيوشهم، فإنّه يزيح هذه العبارة ليؤكّدَ العبارةَ الأخرى التي تقول إنّ منعة الجيش تكون بسيف الدّولة نفسه؛ فحين يكون سيف الدّولة في الجيش تتحقّق لهذا الأخير المَنَعة والنَّصر، على عكس أولئك الملوك الذين لا يقوون ويمتنعون إلّا بجيوشهم. وفي هذا المعنى يحقّق الشّاعر لسيف الدّولة التميُّز والاختلاف، ويُظهرُه أمام من يتلقّى الخطاب بصورة البطل المتفرِّد ذي الأفعال الخارقة، والقائد المتجاوِز لغيره من قادة وملوك.

ثمّ يأخذ السَّرد صفة الحركة والحيويّة حين يبدو سيف الدَّولة وهو يقود جيشَه، ويُسْرِع للقاء العدوّ حتّى كان أقصى شُرْب هذه الخيل مرّة واحدة وهي مُلْجَمَة؛ إذ لم يتمكّن فرسانُها، لشدّة السَّير، من خلع لُجُمها، وهو أمرٌ لم يَحدّ معَ ذلك من اندفاعها وسرعتها.

ويَظْهرُ سيفُ الدّولة منتصرًا وهو يسير بجيشه من بلد يفتحه إلى آخرَ دون أن يعيقَه الأوّل عن مواصلة المسير؛ إذ لا يقنع بفتح بلد من بلدان أعدائه حتى تعاوده الهمّة إلى فتح غيره. ويتخيّر الشّاعر في تصوير اندفاع سيف الدّولة في هذه السّبيل تشبيهًا تمثيليًّا دالًّا: "كالموت ليس له رِيٌّ ولا شِبَع"؛ إذ ليس أبلغ من الموت في التّعبير عن ديمومة هذا الفعل وقسوته وشدّته. وتصف الأبيات، من ثَمَّ، مسير سيف الدّولة حتّى يصل إلى خَرْشَنة، فيُعْمِل فيها القتل والخراب. ويستخدم الشّاعر، لكي يُحْدِث التّأثير المطلوب في نفس المتلقّي، وسيلتين بلاغيّتين في تصوير مشاهد القتل والتّدمير التي أحدثها سيفُ الدّولة في أعدائه؛ أولاهما أسلوب التّقسيم الذي يستوفي به الشّاعر أقسام المعنى؛ إذ يُقسِّم البيت إلى أربع وحدات تركيبيّة متوازية يحصر من خلالها المآلاتِ المأساويّةَ التي انتهى إليها الرّوم: "للسّبي ما نكحوا/والقتل ما ولدوا/والنّهب ما جمعوا/والنّار ما زرعوا". وثانيتهما الصُّورة البلاغيّة في قوله: "يُطمِّع الطَّيرَ فيهم طولُ أكلهم/حتّى تكادَ على أحيائهم تقعُ". وهي صورة سيكون لها مفعولُها في ذهن المتلقّي بما تحيل عليه من موروث شعريّ قديم من جهة (انظر الرباعي ١٩٨٨، ١١٨-١٢١)، وما تحمله من طاقة تأثيريّة قابلة أن تحرّك في المتقبِّل مشاعرَ وانفعالاتٍ متضاربةً من جهة ثانية. وهكذا تمضي حركة السَّرد حتّى يستقرّ بسيف الدّولة المقام في مدينة "صارخة"، فتنصب له المنابر، وتُقام الصّلوات، ويتبدّل واقع المكان من حال إلى حال، ويتحقّق لصانع النّصر ما كان يسعى إليه ويجهد في إنجازه.

ولا شكّ في أنَّ السَّرد يؤدّي هنا دورًا حجاجيًّا ملموسًا؛ ذلك "أنّ العلامات الحسيّة (الصِّفات والأفعال والشّخصيّات والأمكنة والأزمنة . . .) تمنح السَّرد القدرة على توصيل المعنى والتّأثير النّفسيّ في المتلقّي لما للحسيّة من عُلقة بالنّفوس؛ فالمعرفة بواسطة الحواسّ تُذكِّر الإنسان بأُصوله الأولى عندما كان يُعبِّر عن أفكاره بالرّسوم والحركات والرّموز . . . [و] بطبيعته الأولى المفطورة على كلّ ما هو حسّيّ" (مشبال ٢٠١٥، ٢٢). وقد ساعد على فاعليّة السّرد أيضًا أنه جاء في الوحدة النّصيّة السّابقة من الأبيات على شكل حكاية مكثّفة من شأنها أن تدفع المتلقّي إلى التّفاعل معَ الحدث، والاستغراق في تفاصيله، وحملِه، من ثمَّ، على الإعجاب والاعتزاز بما حقّقه سيفُ الدّولة من بطولات وانتصارات.

ومن الحجج التي يتّكئ عليها الشّاعر في هذه العتبة من النّصّ الحُجج التي تستدعي المُشترك؛ إذ "ثمّةَ نزوعٌ واضحٌ في الخطابات الحِجاجيّة إلى استدعاء المُشترَك، أي الاستناد إلى ما يُشكِّل موضوع اتّفاق بين المتلقّين، أو ما يمثّل جملة من المعارف المُشترَكة الشّائعة بينهم؛ ذلك أنّ للمُشترَك سلطتَه على النُّفوس" (الدريدي ٢٠١١، ٢٨٧). وتزداد قيمة هذا المُشترَك، ويكون تأثيرُه أقوى حين يتعلّق الأمر "بالمُشترَك الدّينيّ" أو المُعتقَد؛ فلا أحد يجادل في سطوة القيم الدِّينيّة، وتمكُّنها من نفوس المؤمنين بها. والشّاعر يستثمر هذا المعطى، ويوظِّفه توظيفًا واضحًا في بنية خطابه الحِجاجيّ؛ فهو يُظْهِر في البداية ما أصاب الرّوم من بؤس وشقاء حين قام سيف الدّولة بحرق صلبانهم وتخريب بِيَعهم: "حتى أقام على أرباض خَرْشَنة/تشقى به الرّوم والصُّلبان والبِيَع". وواضحٌ أنه يختار الرّموز الدّينيّة عند الآخر بهدف التّأثير في الفئة المسلمة التي تستقبل خطابه، ولا بدَّ أن ندرك ما يمكن أن يحدثَه فعلُ سيف الدّولة هذا من أثر في نفوس مستمعي الخطاب الممتلئة أصلًا بالحماس والشّعور الدّينيين، في عصر بلغ فيه صراع العقائد أوجه (إسماعيل ١٩٩٤، ١٤٩).

في مقابل ذلك يسعى الشّاعر إلى استثارة الوجدان المُسْلم واستمالته حين يَذْكر أنّ سيف الدّولة، بعد أن خرّب بِيَع الرّوم وصلبانَهم، قام بنصب المنابر (شعار الإسلام)، وإقامة صلوات الجُمَع: "مُخلًى له المرجُ منصوبًا بصارخة/له المنابرُ مشهودًا بها الجُمَع"؛ فالشّاعر إذن يقدِّم رموزًا دينيّة مقابلَ رموزٍ دينيّة أخرى؛ فكأنّه بذلك يبني عالَمًا جديدًا على أنقاض عالَم منهار! والشّاعر حين يقدِّم صورة الرّموز الدِّينيّة الإسلاميّة بما أصبحتْ عليه من رسوخ وثبات، فإنّما ليقابلَها بالصُّورة الأولى؛ صورة رموز الرّوم الدِّينيّة بما آلت إليه من خراب وزوال. وفي هذا مقابلةٌ بين حالين غايتُها دفعُ مُستقبِل الخطاب إلى مباركة هذا المسعى، فتأنس بذلك نفسُه، ويبيت قريرَ العين، راضيًا بما حقّق بطلُه من تمكينٍ لعقيدته ونصرةٍ لدينه؛ إذ بدا سيف الدّولة في صورة البطل المخلِّص الذي يخوض "حربًا دينيّة" غايتُها صلاحُ الأمة الإسلاميّة، ودَفْع ما يواجهها من أخطار.

وكي لا تتبدّى صورةُ سيف الدّولة في هذا الجانب على وجه واحد هو وجه القوّة والعنف، فإنّ الشّاعر يستحضر من وجهٍ آخرَ قصّة الحواريّين (أصحاب السّيد المسيح): "ولو رآه حواريّوهم . . . "؛ إذ لو رأى هؤلاء الحواريّون سيفَ الدّولة "لبنوا على محبّته الشّرع الذي شرعوا"، وكلّ ذلك بسبب جملة الفضائل التي يتحلّى بها سيف الدّولة كما يذهب الشّاعر. وفي استخدام مفردة (محبّته) تقديمٌ للوجه الإنسانيّ الذي يَجْهَد الشّاعرُ في إسباغِه على شخصيّة بطلِه/سيفِ الدّولة.

## الدُّمستق ومفارقة التّقدير:

ذَمَّ الدُّمُسْتُقُ عَيْنَيْهِ وَقَدْ طَلَعَتْ ... سُوْدُ الغَمَامِ فَظَنُّوا أَنَّها قَزَعُ
فيها الكُماةُ التي مَفْطُومُها رَجَلٌ ... على الجِيادِ التي حَوْلِيُّها جَذَعُ
تَذْري اللُّقانُ غُبارًا في مَنَاخِرِها ... وَفي حَنَاجِرِها مِنْ آلِسٍ جُرَعُ
كأنَّها تَتَلَقَّاهُمْ لِتَسْلُكَهُمْ ... فَالطَّعْنُ يَفْتَحُ في الأَجْوافِ ما تَسَعُ
تَهْدِي نَوَاظِرَها والحَرْبُ مُظْلِمَةٌ ... مِنَ الأَسِنَّةِ نارٌ وَالقَنَا شَمَعُ
دُونَ السَّهَامِ وَدُوْنَ القُرِّ طافِحَةً ... عَلَى نُفُوسِهِم المُقْوَرَّةُ المُزُعُ[١٢]
إذا دَعا العِلْجُ عِلْجًا حَال بَيْنَهُما ... أَظْمَى تُفارِقُ مِنْهُ أُخْتَها الضِّلَعُ
أَجَلُّ مِنْ وَلَدِ الفُقَّاسِ مُنْكَتِفٌ ... إذْ فَاتَهُنَّ وَأَمْضَى مِنْهُ مُنْصَرِعُ
وَمَا نَجَا مِنْ شِفارِ البِيْضِ مُنْفَلِتٌ ... نَجَا وَمِنْهُنَّ في أَحْشائِهِ فَزَعُ
يُبَاشِرُ الأَمْنَ دَهْرًا وَهْوَ مُخْتَبَلٌ ... وَيَشْرَبُ الخَمْرَ حَوْلًا وَهْوَ مُمْتَقَعُ

كَمْ مِنْ حُشَاشَةِ بِطْرِيقٍ تَضَمَّنَها لِلبَاتِراتِ أَمْينٌ مَا لَهُ وَرَعُ
يُقاتِلُ الخَطْوَ عَنْهُ حِيْنَ يَطْلُبُهُ وَيَطْرُدُ النَّوْمَ عَنْهُ حِيْنَ يَضْطَجِعُ
تَغْدُو المَنَايا فَلا تَنْفَكُّ وَاقِفَةً حَتَّى يَقُولَ لَها عُوْدِي فَتَنْدَفِعُ

تبدأ هذه الوحدة النّصيّة من القصيدة بالمفارقة التي تتلبّس الدّمستق وجيشه حين دهمتْهم خيلُ سيف الدّولة؛ إذ قدّروا أن ما رأوه ليس سوى سُحُب متفرِّقة: "فظنّوا أنّها قزع"، لكنّ الموقف كان ينطوي على مفارقة لم تَدُرْ في حسبان الدّمستق وجيشه. وكي يُظْهِر الشّاعرُ عمقَ المفارقة وحِدّتَها فإنّه يفصّل القول في تقديم صورة هذه الخيل التي خاب حَدْسُ الدّمستق في تقديرها، مسترسلًا في رَسْم أبعادها، موظِّفًا الصّورة الشِّعريّة بما يُمكن أن تؤدّيَه من دور حِجاجيّ في هذا المجال؛ فالشّاعر "يلجأ إلى الصُّور لإثارة مشاعر المتلقّي والاستحواذ عليه لإقناعه بخطابه، وهو في سبيل ذلك يستخدم كلَّ ما يُسْهِم في الحضور الحسّيّ للمعاني، والقيم التي يحاجج بها" (مشبال ٢٠١٧ب، ٣٢٣).

ومعَ أنّ حضور الخيل لم يغب تمامًا عن صورة البطل في العتبة السّابقة من النصّ، إلّا أنّ الصّورة هنا تأخذ حيّزًا أكبر وتفصيلًا أوسع، وهي تأتي لتعضّد صورة البطل وتكملها؛ إذ تتشكّل هذه الصّورة في سياق تخاطبيّ غايتُه إظهارُ قوّة جيش سيف الدّولة، وتدعيم ثقة المخاطبين، من ثَمّ، به. وواضح أنّ الصّورة بما تتضمّنه من وصف دالّ في تقديم صورة هذه الخيل، وإبراز قوّة فرسانها وشدّة بأسهم ذاتُ قيمة حجاجيّة؛ فبهذا الوصف يهدف الشّاعر إلى التّأثير في متلقّي خطابه واستدراجه، وكأنّه يسعى، من وجه موارب، إلى القول: إنّ جيشًا بهذه القوّة والقدرة سيتحقّق له النّصر لا محالة!

هكذا يصوِّر الشّاعر عساكر سيف الدّولة بـ "سود الغمام"، وهو تصويرٌ يثير في هذا الموضع، على أقلّ تقدير، دلالتين: أولاهما دلالة الجمع والكثرة التي تُستشفّ من مقابلة "سود الغمام" بـ "القَزَع" (السّحاب المتفرِّق). وثانيتهما دلالة الهول والقوّة التي يمكن أن يثيرَها اللون الأسود في نفس المتلقّي؛ فـ "السَّواد [كما يذكر الجاحظ] أبدًا أهول . . . ودُهْم الخيل أبهى وأقوى" (الجاحظ ١٩٦٤، ٢٠٣/١). والشّاعر هنا يكنّي عن الخيل بسود الغمام، ولا يذكر اسمَها تصريحًا. والكناية، وَفْقَ الجرجانيّ، أبلغ من التّصريح؛ ذلك "أنك لمّا كَنَيْتَ عن المعنى زدتَ في ذاته، بل المعنى أنّك زدتَ في إثباته، فجعلتَه أبلغَ وآكدَ وأشدَّ". (الجرجاني ٢٠٠٤، ٧٠).

وهذه العساكر فيها كُماة (شجعان) صبيُّهم رجلٌ في الحرب، وحوليُّ خيلهم جَذَع؛ أي أنّ الصّغير فيهم كبير لعظم أمره. ويصف الشّاعر سرعة جري هذه الخيل التي تشرب الماء من نهر "آلس" فتبلغ موضع "اللُّقان" قبل أن تبتلعَ ما شربتْه من ماء ذلك النّهر، على ما بين المكانين من مسافة بعيدة! وتأخذ الصّورة بُعْدًا حسيًّا مشهديًّا من شأنه أن يُحْدِث في المتلقّي إحساسًا مؤلمًا مؤثّرًا؛ وذلك حين يذهب (الشّاعر) إلى أنّ سَعَة الطّعن الذي تتركه خيل سيف الدّولة في الأعداء يفتح جراحاتٍ تَسَع الخيل لتعبُرَ من خلالها! فكأنما "تتلقّى هذه الخيل [بعبارة ابن الإفليلي] الرّوم لتسلك أجسادهم، وتتّخذ طرقًا في جسومهم؛ فطعنُ فرسانها فيهم يفتح ما يسعهم، ويَخْرِق ما لا يضيق بهم" (ابن الإفليلي ١٩٩٢، ٣٥١/١).

ويصوِّر الشّاعر نار الأسنة التي تُشْبه المصابيح لضيائها في رؤوس الرّماح، وهي تهدي عيون الخيل، والحرب مظلمة نتيجة ما تحدثه من غبار. وهي صورة بصريّة سمعيّة تستثمر عناصر الحركة واللون والصّوت في إحداث تأثيرها المطلوب. ويلجأ الشّاعر أخيرًا إلى تشخيص المجرَّد، فيصور "نفوس" الرّوم وقد وطأتها خيل سيف الدّولة الضّامرة السّريعة بحوافرها بالشّيء الملموس المشخَّص؛ وذلك قبل أن تصل إليهم سهام الرّماة ويتمكّنوا من الفرار.

والمُلاحَظ أنّ المبالغة كانت هي السِّمة الفنيّة البارزة في تقديم صورة الخيل في هذه الوحدة النّصيّة. وقد اتّخذها "الشّاعر للتّعبير عن الغاية التي يطمح إلى تحقيقها، والأبعاد التي يتطلّع إليها؛ فهي ذات صلة بما يُحْدِثُه القول في النّفس من تأثيرٍ آتٍ من جهة التّخييل والمحاكاة والرّغبة في إثارة الدّهشة والاستغراب.

وهي، بمخالفتها الحقيقة وخروجها عن المألوف وتجاوزها الحدّ في وصف الشّيء، متينةُ الصِّلة بالشِّعر" (البهلول ٢٠٠٩، ١١) الذي يتجاوز الواقع دائمًا ملتمسًا صورة الكمال؛ وكأنّ رغبة الشّاعر تكمن في إضفاء هذه الصّورة على جيش سيف الدّولة وخيله. ولعلّ كلّ ذلك كفيل بأن يثيرَ المتلقّي، ويوقظَ في نفسه وجوهًا من الغرابة والمتعة، فتُحقِّقُ بذلك الصُّورةُ وظيفتَها الإقناعيّة ومقصدَها التأثيريّ.

وإذا كانت هذه العتبة من النّصّ قد بدأت، بالمفارقة السّاخرة من الدّمستق على نحو عرضيّ، فإنَّ الشّاعر يعود، بعد أن استوفى صورة الخيل بما تطلّبته منه من تفصيل، إلى حديث المفارقة ثانيةً للسُّخرية من الدّمستق وجنده. ويأتي توظيف المفارقة[١٣] لأنها تُعدُّ من الوسائل الفنيّة المؤثِّرة في الخطاب بسبب ما تنطوي عليه من حسّ ساخر في النّظر إلى الأشياء والنّاس. والمفارقة أسلوب يقوم "على قانون الضّديّة أو مبدأ المسار التّوتريّ الباعث على الدّهشة واللامتوقع" (عليمات ٢٠١٦، ٤٢)، ومن هنا تأتي إصابتُها وقدرتُها على شدّ المتلقّي ولفت انتباهه. وغالبًا ما يقصد بها صاحبُها معانيَ متعدِّدةً من مثل الهجاء والسّخرية والتّمثيل وتجريد الخصم من مميّزاته على نحو هزليّ (قطّوس ١٩٩٢، ٧٩).

وتتبدّى فاعليّة هذه التّقنية الفنيّة عند النَّظر في الإستراتيجيّة التي اتّخذها الشّاعر في صنع مفارقاته في هذه الوحدة النّصيّة، وهي إستراتيجيّة تجعل من الخصم ضحيّة مستهدَفة؛ ذلك أنّ المفارقة تستلزم وجود ضحيّة لتكون الهدفَ الذي تسعى إلى إصابته (ميويك ١٩٩٣، ١٤٥/٤). ومن الواضح أنّ لهذا الإجراء وظيفةً تأثيريّةً من شأنها أن تدفع المتلقّي إلى الاستخفاف بجُبْن الآخر الرّوميّ، وإبداء التشفّي بنهايته البائسة التي آل إليها، وكلّ ذلك يخدم الغاية الحِجاجيّة التي يرمي الشّاعر إلى تحقيقها.

تبدأ المفارقة كما تجسّدها الأبيات حينما يدعو العلجُ الروميُّ علجًا آخرَ ليغيثَه، لكنّ هذه الدّعوة تُواجَه بوجود أظمى (رمح)، إذا طُعن به فرّق بين الضّلع وأختها، على ما بينهما من تلازم والتحام، فكيف يكون الحال بين شخصين منفصلين! وتبلغ المفارقة حدّتَها حين يبدو الأسير والقتيل من جند الرّوم أكثر شجاعة من قائدهم: "أجلّ من ولد الفقّاس (لقب الدّمستق) . . . "؛ فقد خاض كلّ واحد من أولئك الجنود المعركة، فلقي ما لقيه من مصير، في حين أنّ القائد ولّى هاربًا، مخلِّفًا جيشه لهذا القدر المأساويّ، معَ أنّه ينبغي أن يكون القدوةَ لجنوده في الشّجاعة والإقدام! ويوظِّف الشّاعر اسمي التفضيل: (أجلّ، أمضى) بما يمكن أن يكون لهما من أثر في تجسيد المفارقة بين موقفين يبدو التّباين بينهما لافتًا.

أما النّاجي من الرّوم في هذه الموقعة فليس بأحسن حالٍ من الذي أُسِرَ أو قُتل؛ ذلك أنّ نجاته تظلّ منقوصة غير مكتملة؛ فشفار البيض (السُّيوف) تركتْ في أحشائه فَزَعًا لا يفارقه، وهو أمرٌ قد يؤدّي إلى هلاكه ولو بعد حين، أو على أقلّ تقدير، سيجعله يتعذّب ويتألّم مدّةَ ما هو حيّ، ويتبدّى ذلك في المفارقة التي يصنعها الشّاعر لهذا "النّاجي" الذي يعيش في الأمن حينًا، ولكنّه عَيْشُ الذاهل مختبل العقل، وكلّ ذلك لشدّة ما سكنه من فزع وخوف، فأيّ عيش هذا وأيّ أمان ذاك! وكذا هو حين يشرب الخمر، فهي غير قادرة على تغيير حاله وجلب المسرّة له، فيبقى هلعًا ممتقع اللون. ولعلّ بنية التوازي التي اتّخذت تركيبًا تطابقيًّا تامًّا بين شطري البيت الذي عبّر عنه هذا المعنى قد حقّقت أثرًا موسيقيًّا ساعد على تقوية الدّلالة وتعضيدها في النّفس؛ فالموازنة في الكلام، كما يذهب ابن الأثير، "نوع من التأليف شريف المحلّ، لطيف الموقع، وللكلام به طلاوةٌ ورونقٌ، وسبب ذلك الاعتدال؛ لأنّه مطلوب في كلّ الأشياء. وحيث كانت مقاطع الكلام معتدلة في الوزن لذّ بها السّمع، ووقعتْ من القلب موقعَ الاستحسان، وهذا لا مراء فيه بحال من الأحوال لبيانه ووضوحه". (ابن الأثير ١٩٥٦، ٢٧٠).

وتبدو صورة البطريق (الفارس من الرّوم) وهو مقيّد ناطقة بالمفارقة السّاخرة، ووجوه المفارقة في هذه الصُّورة متعدِّدة، أوّلها أنّ الشّاعر يستخدم لفظة حشاشة (بقيّة الروح)؛ أي أنّ ذلك البطريق لم يبق منه إلا رمقُه، فحالُه، إذن، تستدعي العطف والشّفقة، ومعَ هذا فإنّ الباترات (السّيوف) تكون في انتظار هذه البقيّة من روحه! وثانيها أنّ الشّاعر يكنّي عن القيد بلفظ "أمين"، والمفارقة تتمثّل في الجمع بين:

"أمين" و"ليس له ورع"، وهذا الوصف كما يذهب العكبري "من أحسن الكلام؛ لأنّ الأمين هو الذي يُؤتمن على الأشياء، فلا بدّ له من ورع" (العكبري د.ت، ٢/٢٢٩)؛ فالمفارقة متولِّدة إذن من هذا التّضادّ الذي يحكم منطق هذه العبارة. وثالثها أنّ هذا القيد يمنع البطريقَ الخطوَ عند السَّير، ويمنعه كذلك النّومَ عند الاضطجاع، فهو يسبِّب له الإكراه والتنغيص كلّما رام الحركة أو الراحة. ورابعها أنّ هذا القيد يبقى هو المتحكِّم في مصير هذا البطريق؛ فحين "تغدو عليه [البطريق] المنيّةُ فتنظُرُ: إن كان يُقتل حكمتْ فيه، وإن كان يُترك القيدُ عليه رجعتْ عنه؛ لأنّ تركه بقيده يدلُّ على أنّ قتله لم يُؤمَر به؛ إذ العادةُ جاريةٌ بأن يُؤخذ قيدُه لينتفعَ به في تقييد سواه" (المعري ٢٠٠٨، ٢/٦٨٨)[١٤].

والشّاعر لا يقدِّم هذا المعنى تقديمًا صريحًا مباشرًا، وإنما هو يلجأ إلى التّصوير، فيستخدم الاستعارة في قوله: "يقاتل الخطو . . . ويطرد النّوم . . . وتغدو المنايا فلا تنفكّ واقفة . . . "، والاستعارة، كما يؤكِّد بعض الدّارسين، مقوِّم حجاجيّ إقناعيّ (العزاوي ٢٠١٠، ٤٧)، وهي قادرة—بما تضفيه على المعاني المجرَّدة من ملموسيّة وتشخيص- على تقريب المعنى وتأكيده في النّفس، ومن هنا تكتسب قوّتها الحجاجيّة. إلى جانب ذلك يورد الشّاعر هذه الصّور وفق بنية متوازية لافتة: "يقاتل الخطو عنه حين يطلبه/ويطرد النّوم عنه حين يضطجع". والتّوازي- كما هو واضح- ملمحٌ متمكِّن في هذه القصيدة، بل في شعر المتنبّي كلِّه، ودوره الحجاجيّ في النّصّ واحد، ما يغني عن إعادة القول وتكراره في هذا الجانب. وهكذا يتّضح أنّ الشّاعر يستثمر أقصى طاقات اللغة الجماليّة والتّصويريّة والإيقاعيّة بما يمكن أن تحدثَه في نفس المتلقّي من تأثير ونشوة، فتكون استجابتُه لها أكبر وتفاعلُه معَها أشدّ.

وهكذا يتّضح أنّ الشّاعر قد استثمر المفارقة في السُّخرية من الآخر استثمارًا واضحًا، فكانت سلاحًا هجوميًّا فاعلًا في الحطّ من الدّمستق وجنده، ونزعِ أيِّ قيمة إيجابيّة عنهم، فبدوا على هذه الصّورة من الجُبن والخواء وقلّة العزيمة. وهي صورةٌ سيكون مفعولُها الحجاجيُّ بالغًا ومؤثِّرًا في نفس المتلقّي، ولا سيّما إذا ما استحضر هذا الأخير، من وجه مقابل، صورة البطل/سيف الدّولة كما قدّمها الشّاعر في اللّوحة الثانية من هذا النّصّ؛ إذ ستساعد هذه المقارنة على جلاء كلتا الصّورتين، فيبدو تأثير كلٍّ منهما في النّفس أبلغ وأشدّ؛ إذ "بضدها تتبيّن الأشياء" (المتنبي ١٩٨٦، ١/٢٢) كما يقرِّر المتنبّي نفسُه في موضعٍ آخرَ من ديوانه.

## المُسْلَمون[١٥] والجزاء المستحقّ:

قُلْ لِلدُّمُسْتُقِ إنَّ المُسْلَمِيْنَ لَكُمْ خَانُوا الأَمِيرَ فَجَازَاهُمْ بِما صَنَعُوا
وَجَدْتُمُوهُمْ نِيامًا في دِمائكُمُ كَأَنَّ قَتْلاكُمُ إيَّاهُمُ فَجَعُوا
ضَعْفَى تَعِفُّ الأَيادِي عَنْ مِثالِهِمِ مِنَ الأَعادِي وَإنْ هَمُّوا بِهِمْ نَزَعُوا
لا تَحْسَبُوا مَنْ أَسَرْتُمْ كَانَ ذا رَمَقٍ فَلَيْسَ يَأْكُلُ إلّا المَيِّتَ الضَّبُعُ
هَلّا على عَقَبِ الوادِي وَقَدْ صَعِدَتْ أُسْدٌ تَمُرُّ فُرادَى لَيْسَ تَجْتَمِعُ
تَشُقُّكُمْ بِفَتاها كُلُّ سَلْهَبَةٍ وَالضَّرْبُ يَأْخُذُ مِنْكُمْ فَوْقَ مَا يَدَعُ
وَإنَّما عَرَّضَ اللهُ الجُنُودَ بِكُمْ لِكَي يَكُونُوا بِلا فَسْلٍ إذا رَجَعُوا[١٦]
فَكُلُّ غَزْوٍ إلَيْكُمْ بَعْدَ ذَا فَلَهُ وَكُلُّ غَازٍ لِسَيْفِ الدَّولَةِ التَّبَعُ
يَمْشِي الكِرامُ عَلى آثارِ غَيْرِهِمِ وَأَنْتَ تَخْلُقُ مَا تَأْتِي وَتَبْتَدِعُ
وَهَلْ يَشِيْنُكَ وَقْتٌ كُنْتَ فَارِسَهُ وَكَانَ غَيْرَكَ فَيْهِ العَاجِزُ الضَّرَعُ[١٧]
مَنْ كَانَ فَوْقَ مَحَلِّ الشَّمْسِ مَوْضِعُهُ فَلَيْسَ يَرْفَعُهُ شَيْءٌ وَلا يَضَعُ
لَمْ يُسْلِمِ الكَرُّ فِي الأَعْقَابِ مُهْجَتَهُ إنْ كَانَ أَسْلَمَها الأَصْحَابُ وَالشِّيَعُ

بعد استرسال الشّاعر في تقديم صور البطولة كما بدا في الوحدات النّصيّة السّابقة من القصيدة، كان لا بدّ من الوقوف على موضوع الهزيمة؛ فالقصيدة جاءت، كما ذُكر، بمناسبة هزيمة، وليس من الممكن تجاوز هذا الموضوع أو إغفاله نهائيًّا. ومعَ هذا فإنّ وقوف الشّاعر على الهزيمة اتّسم بأمرين: الأول ضيق المساحة التي شغلها من النّصّ، وقد أشير إلى شيء من هذا فيما سبق. والثاني حضور البطولة حتّى في هذا الموضع، فبدت البطولة كأنّها تقابل الهزيمة وتعارضها، بل كأنّها تسعى إلى تنحيتها وتهميشها تمامًا.

وأوّل ما يبدو على حديث الشّاعر عن الهزيمة هو السّعي إلى التّقليل من قيمة ما أنجزه الرّوم من نصر؛ فالشّاعر يعمد إلى التّشكيك في قوّة الجنود الذين قتلهم الرّوم وأسروهم من جيش المسلمين، والغضّ من شجاعتهم وبأسهم. ويرى أنّ تلك الفئة المُستسلِمة من جنود سيف الدّولة قد نالت جزاءها المستحقّ؛ فكأنّ وقوعَها في يد العدوّ هو "خيانة" لسيف الدّولة وجيشه، ولذا وجب عقابُها بتسليمها لهذا العدوّ. وكي يهوّن الشّاعرُ من قيمة النّصر الذي حقّقه الرّوم، يذهب إلى أنّهم قد وجدوا أولئك الجنودَ نيامًا بين قتلاهم الذين أجهز عليهم سيفُ الدّولة، ويصوِّر هؤلاءِ الجنودَ بأنّهم بدوا كالمفجوعين بأولئك القتلى من أعدائهم؛ وكأنّ الشّاعر يُذكِّر بأنّ ما أحدثه سيفُ الدّولة بالرّوم من قتل وترويع كان أشدَّ وأقسى من أَسْرهم وقَتْلهم هذه الفئةَ من جند المسلمين الذين يصفُهم بالضّعف وقلّة العزيمة.

ويواصل الشّاعر حديثه عن جند سيف الدّولة المُستسلِمين؛ فهم، زيادةً على ما ذُكر، من الخِساس الضّعفاء إلى الحدّ الذي جعل سيف الدّولة يعفُّ عن أمثالهم من جند أعدائه حين يقعون في يده. ويدعو الشّاعرُ الرّومَ ألا يفخروا بأسْر هؤلاء الذين لا رمق فيهم ولا بقيّة حياة؛ إذ لو كان فيهم شيءٌ من ذلك لعجز الرّوم عن أسرهم أو قتلهم من الأصل، ويلجأ الشّاعر في تأكيد هذا المعنى الحِجاجيّ إلى التّمثيل: "فليس يأكل إلا الميّت الضّبع"؛ فالتّمثيل هنا ليس سوى حجّة لإثبات الدّعوى التي قرّرها في الشّطر الأول من البيت، وهي حجّة لها سندُها فيما يعاينه النّاس ويَخْبَرونه؛ فالضّبع تهاب الحيّ وتحذره، وتتسلّط في المقابل على الميت وتأكله، وهذا الأسلوب في التّمثيل طريقة مألوفة لدى الشّاعر؛ فـ "قد كان أبو الطيّب يعتمد هذا كثيرًا ويُحْسِن وضع البيت الإقناعيّ من الأبيات المخيّلة؛ لأنّه كان يصدر الفصول بالأبيات المخيّلة ثمّ يختمها ببيت إقناعيّ يعضد به ما قدّم من التّخييل، ويجمّ النُّفوس لاستقبال الأبيات المخيّلة في الفصل التالي، فكان لكلامه أحسنُ موقع في النّفوس بذلك" (القرطاجني ١٩٨٦، ٢٩٣).

وعند النّظر في طبيعة الحجج التي قدّمها الشّاعر في هذا الجانب يُلاحَظ أنها تنتمي إلى ما يُعرف بـ "الأساليب المغالطيّة"، وهي الأساليب التي "يعتمدها الشّاعر لخداع المتلقّي وإيهامه بصدق ما يقول، وصحّة ما يصوّر ويصف؛ ولا غرابة في ذلك وأعلى رتب البلاغة عند الكثيرين أن يحتجّ للمذموم حتّى يخرجه في معرض المحمود، وللمحمود حتى يصيّره في صورة المذموم" (الدريدي ٢٠١١، ١٢٩؛ وانظر العسكري ١٩٥٢، ٥٣)؛ فالشّاعر يتّخذ هذا المَنْحى الحِجاجيّ بهدف التّأثير في متلقّي الخطاب، دون الإصرار على إقرار حقيقة أو إثباتها؛ ذلك أنّ المتمعِّن في الحجج التي ساقها الشّاعر في ذمّ أولئك الجنود الأسرى، ووصمِهم بالخيانة والضّعف، يجد أنّ الأمر لم يكن كذلك على وجه التّحديد؛ فثمّة مغالطة وإيهام متعمّدان، بل لعلّ أولئك الجند "الذين أُسْلِمُوا للرّوم كانوا أعظمَ الجيش نصيحةً، وأشدَّهم بُعْدًا عن الخيانة" (المعرّي ٢٠٠٨، ٦٨٩/١) كما يذهب المعرّي، ولكنّ الشّاعر يتخيّر هذا الوجه الحِجاجيّ "من باب الافتراء الذي يُحسَّن به أمرُ الممدوح، ويُقام به العذرُ في الهزيمة" (المعرّي ٢٠٠٨، ٦٨٩/١)، وَفْق رأي المعرّي أيضًا. إنّه إذن منطق الشِّعر الذي كثيرًا ما يُقرن بالسِّحر والبيان؛ "لأنّ السِّحر يخيّل للإنسان ما لم يكن للطافته وحيلة صاحبه، وكذلك البيان يتصوّر فيه الحقّ بصورة الباطل، والباطل بصورة الحقّ؛ لرقّة معناه، ولطف موقعه، وأبلغ البيانين عند العلماء الشِّعر بلا مدافعة" (القيرواني ١٩٨١، ٢٧/١). ومن هنا تكون قدرته على استدراج المتلقّي واستمالته إلى الوجهة التي يريد.

ويبدو أنّ ما ساقه الشّاعر من حُجج لتأكيد ضعف أولئك الجنود من جهة، وتصغير قيمة إنجاز الرّوم من جهة أخرى، ما يزال، حتّى هذا الموضع، يحتاج في تقديره إلى مزيد من إضافة؛ ولذا فإنّه يوظِّف المقابلة

التي تُعدُّ "من التقنيات الخطابيّة المهمّة المولِّدة للسّؤال والباعثة على النَّظر والتّدبُّر، بل إنّ حقائق الأشياء لا تتّضح بجلاء حتّى تنتظم بينها علاقاتُ التّضادّ . . . وللمقابلة في الخطاب الحِجاجيّ قوةٌ تأثيريّةٌ بالغة وطاقة إبلاغيّة مهمّة" (البهلول ٢٠١٣، ٢٥٥-٢٥٦)، وهي وسيلة لجأ إليها الشّاعر كثيرًا في هذا النصّ. وقد تبدّى ذلك في المقابلة بين سيف الدّولة والدّمستق، وبين جند المسلمين وجند الرّوم، وبين الرّموز الدينيّة عند كلا الطّرفين، وستتبدّى لاحقًا بين الشّاعر وغيره من شعراء. والشّاعر يقيم المقابلة هنا بين هذه الفئة التي وقعتْ في الأَسْر من جند سيف الدّولة، وفئة ثانية من جنده يبدأ الحديث عنها بأداة التحضيض "هلّا" التي تفيد من بين دلالاتها التوبيخ (الحمد والزعبي ١٩٩٣، ٣٤٤)؛ وكأنّ سياق الكلام يقول إنّه بدلَ أن يتباهى الرّوم بالنّصر على أولئك الجنود الضّعفاء كان الأَوْلى بهم أن يتفاخروا بالنّصر على هؤلاء الجنود الذين سيُفصّل الشّاعر في تقديم ملامح قوّتهم ومناحي اختلافهم.

وإذا كان الشّاعر قد بالغ في التقليل من قَدْر الفئة الأولى من الجند كما بدا، فإنه يبالغ، مقابلَ ذلك، في تصوير قوّة الفئة الثانية، موظفًا الصّورة البلاغيّة بما تتضمّنه من مؤثّرات عاطفيّة بغيةَ التّأثير في متلقّي الخطاب. هكذا يخاطب الشّاعر الرّوم فيرى أنهم أضعف من أن يُواجِهوا أبطالَ سيف الدّولة الآخرين الذين يُسْرعون إلى الحرب أفرادًا لا يتوقّف بعضُهم على بعض لشجاعتهم وثقتهم بقوّتهم: "هلّا على عقب الوادي وقد صَعِدتْ/أُسْدٌ تمرُّ فرادى ليس تجتمع". إنّهم الفرسان الذين يشقُّ كلٌّ منهم صفوف الرّوم بفرسه، ممكِّنًا سيفَه منهم حتّى يكون من يأتي عليه الضّرب أكثر ممّن يدعه: "تشقّكم بفتاها كلّ سلهبةٍ (الطويلة من الخيل)/والضّرب يأخذ منكم فوق ما يَدَعُ".

ولا يغادر الشّاعر الحديث عن تلك الفئة المستسلِمة من الجند حتّى يقرِّر أنّ الخلاص منها كان ضرورة لازمة لنقاء الجيش من العناصر الضّعيفة العاجزة التي هي، وَفْق الشّاعر، السّبب في الهزيمة؛ وكأنّ ما حصل ما هو إلا تدبير إلهيّ ليتخلّص جيش سيف الدّولة من هذه الفئة من الجند؛ فبخلاصه منها لن يُهزم أبدًا، وبذا يصبح الجيش نقيًّا لا يضمّ إلا الفرسان الحقيقيين، وهو أمرٌ يقود بالنتيجة إلى القول: إنّ أيّ غزوة قادمة من غزوات سيف الدّولة لبلاد الرّوم سيكون النّصر نتيجتها المؤكّدة: "فكلّ غزو إليكم بعد ذا فله . . . "

ويتّجه الشّاعر في الأبيات الأربعة المتبقية من هذه الوحدة النّصيّة إلى سيف الدّولة، موظِّفًا ما يُعرف في البلاغة الأرسطيّة بـ "إستراتيجيّة الباتوس" التي تقوم على استمالة المخاطَب والتّأثير في نوازعه وأهوائه. وهي إستراتيجيّة مهمّة في العملية الحِجاجيّة؛ ذلك "أنّ القدرة على الحِجاج الجيّد، أي القدرة على الإقناع، تقتضي المعرفة بما يمكن أن يحرّك الذّات التي نتوجّه إليها بالخطاب؛ أي معرفة ما يحرّكها" (الولي ٢٠١١، ٣٠). وسيف الدّولة هو المخاطَب الأوّل الذي يتقصّد الشّاعرُ التأثيرَ فيه، وبما أنّه (سيف الدّولة) مكلوم، وأثر الهزيمة بدا عليه قاسيًا، فقد كان لا بدّ من مواساته، والتّخفيف من شدّة المصاب الذي لحق به، بل السّعي إلى إبعاد كلّ إيحاء يشي بأيِّ قصور صدر منه؛ ولهذا يلجأ الشّاعر في هذه الأبيات إلى صُنْع صورة متجاوِزة له، قوامُها المبالغةُ التي تصوّره ذاتًا متفرِّدة تتمايز عن غيرها بقدرة الخلق والابتداع. إنّه الفارس الشّجاع الذي لا يشينه عجزُ الضّعفاء، ولا تخاذُل الخانعين؛ فقد بلغ الغاية في الرِّفعة التي ليس وراءها موضع؛ فهو لا يرتفع بنصرة هذا، ولا يتّضع بخذلان ذاك، وهو إن كان بعض أصحابه قد خذلوه وأسلموه لأعدائه، فإنّ شجاعته وقوّته تجعلانه دائمًا في منعة عن أيِّ هزيمة أو انكسار.

هكذا يذهب الشّاعر في رسم هذه الصّورة لسيف الدّولة. وهي صورة متعالية تقدِّم نموذجًا لافتًا من نماذج البطولة في صُوَرها الخارقة. ولعلّ هذه الصّورة تأتي بمثابة تعويض لمبلغ الخسارة التي نزلتْ بسيف الدّولة وجيشه، ولعلّ فيها أيضًا دفعًا للإحباط الذي سكن سيفَ الدّولة بسبب ما حصل؛ وكأنّ المتنبّي يداوي بذلك "جراح نفس سيف الدّولة، ويخفِّف من وقع الهزيمة عليه. وماذا يضير سيف الدّولة من هذا كلِّه، ومكانته عالية مرموقة، لا يرفعها نصرٌ، ولا يضع منها الهزيمة؟" (إسماعيل ١٩٩٤، ١٥٢).

وقد عمد الشّاعر في بناء هذه الصّورة المفارِقة لسيف الدّولة إلى توظيف عدد من المحدِّدات الأسلوبيّة والبلاغيّة، كالمبالغة، كما ذُكر، في: "وأنت تخلق ما تأتي وتبتدع"، و"فوق محلّ الشّمس موضعه"، والاستفهام الإنكاريّ في: "وهل يشينك وقتٌ كنت فارسه . . . "، والشّرط في: "من كان فوق محلّ الشّمس . . . فليس يرفعه . . . "، و"لم يُسلم الكرّ . . . إن كان أسلمها . . . "، ومن المؤكَّد أنّ هذه الوجوه الأسلوبيّة والبلاغيّة تتضمّن أبعادًا حجاجيّة واضحة؛ فالمبالغة بما تدلّ عليه من تجاوز الممكن والمألوف تتوخّى الوصول بالمعنى إلى حدود الكمال. والاستفهام الإنكاريّ ينطوي على موقف حِجاجيّ رافض ينفي عن سيف الدّولة العجز والضّعف حين أُسر أصحابُه. أما الشّرط فيقوم على علاقة تدخل "في نطاق الحِجاج المُضْمَر؛ لأننا إن عقدنا علاقة شرطيّة بين طرفين، فإننا أضمرنا أنّ الشّرط يستوجب الجواب؛ أي يكون الشّرط سببًا لنتيجةٍ هي الجواب" (الدريدي ١٩٩٦، ٢٥٤). وواضح من كلّ ذلك ما لهذه الوسائل الأسلوبيّة والبلاغيّة من دور في استثارة وجدان المتلقّي وتحريك عاطفته؛ وذلك بما يمكن أن تحدثَه تحوّلاتُ الأسلوب وجماليّاتُ البلاغة في النّفس من تجاوب أو تفاعل أو اعتراض، وهو ما تنهض عليه في الأساس إستراتيجيّة الباتوس التي كثيرًا ما تقوم على الحجج العاطفيّة في إحداث غايتها المطلوبة وتأثيرها المقصود (مشبال ٢٠١٧ب، ٢٥٧).

## تأكيد الذّات والعَود على بَدء:

لَيْتَ المُلُوكَ عَلى الأَقْدارِ مُعْطِيَةٌ فَلَمْ يَكُنْ لِدَنِيءٍ عِنْدَها طَمَعُ
رَضِيْتَ مِنْهُمْ بِأَنْ زُرْتَ الوَغَى فَرَأَوا وَأَنْ قَرَعْتَ حَبِيكَ البِيضِ فَاسْتَمَعُوا[١٨]
لَقَدْ أَبَاحَكَ غِشًّا فِي مُعَامَلَةٍ مَنْ كُنْتَ مِنْهُ بِغَيْرِ الصِّدْقِ تَنْتَفِعُ
الدَّهْرُ مُعْتَذِرٌ والسَّيْفُ مُنْتَظِرٌ وَأَرْضُهُمْ لَكَ مُصْطافٌ وَمُرْتَبَعُ
وَمَا الجِبالُ لِنَصْرَانٍ بِحامِيَةٍ وَلَوْ تَنَصَّرَ فِيها الأَعْصَمُ الصَّدَعُ[١٩]
وَمَا حَمِدْتُكَ فِي هَوْلٍ ثَبَتَّ لَهُ حَتَّى بَلَوْتُكَ وَالأَبْطالُ تَمْتَصِعُ[٢٠]
فَقَدْ يُظَنُّ شُجَاعًا مَنْ بِهِ خَرَقٌ وَقَدْ يُظَنُّ جَبَانًا مَنْ بِهِ زَمَعُ[٢١]
إِنَّ السِّلاحَ جَمِيعُ النَّاسِ تَحْمِلُهُ وَلَيْسَ كُلُّ ذَوَاتِ المِخْلَبِ السَّبُعُ

تبدأ هذه الوحدة النّصيّة بالشّكوى المتوسِّلة بالتّمنّي اليائس: "ليت الملوك على الأقدار معطية . . . "، وهي شكوى تُذكِّر بشكوى الشّاعر المريرة في قصيدته الشّهيرة (واحرّ قلباه)، وتحديدًا في قوله منها: "إنْ كان يجمعُنا حبٌّ لغرّته/فليت أنّا بِقَدْر الحبّ نقتسم" (المتنبي ١٩٨٦، ٨١/٤). ويبدو أنّ معاناة الشّاعر معَ خصومه من شعراءَ وغيرِهم في بلاط سيف الدّولة كانت من القضايا الحاضرة في نفسه[٢٢]، والتي كثيرًا ما كانت تجد مكانَها في قصائده (انظر مثلًا: المتنبّي ١٩٨٦، ٣٩٤/١، ١٣/٢، ٢٣٦/٣). هذا ملحظٌ قد يلمسُه المتأمِّل في مطلع هذه الوحدة النّصيّة ابتداءً. وثمّةَ ملحظٌ آخرُ يمكن استخلاصُه منها أيضًا، وهو "أنّ الشِّعر العربيّ، في العصر العبّاسيّ، بوصفه سلعةً تداوليّةً، كان يحقّق وظائفَ فرديَّة تخصُّ الأبعاد الاجتماعيّة والسّياسيّة والماديّة للشُّعراء" (عبداللطيف ٢٠١٧، ٢٦٠). وفي قول الشّاعر: "ليت الملوك على الأقدار معطية" ما يؤكِّد هذه الوظيفة؛ فالشّاعر يطالب ممدوحه/سيف الدّولة أن يكون عطاؤه الشُّعراءَ على أقدارهم؛ إذ لو فعل ذلك فلن يكون ثمّةَ مكانةٌ أو حظوةٌ إلا لمستحقّيها. وفي هذا إشارتان دالّتان، الأولى الإلماح إلى قيمة الذّات وتميُّزها، والثّانية التّعريض بالشُّعراء الآخرين والانتقاص من قَدْرهم. وربّما وجد فيه الباحث شيئًا من اللوم الخفيّ أيضًا لسيف الدّولة؛ إذ يبدو كأنّ الشّاعر يأخذ على الأمير أنّه كان يفسح المجال لمثل هؤلاء الشُّعراء، وإلا لما كانت مثل هذه الشّكوى قد صدرت عن الشّاعر من الأساس على هذا النّحو المؤثِّر[٢٣].

ولذا فإنّ الشّاعر يعمد في مواجهة ذلك إلى توظيف شكل من أشكال حضور الذّات، أو حجّة الإيتوس في الخطاب، وهي الحجّة التي تحيل "بوساطة جملة من الاختيارات المعجميّة والأسلوبيّة إلى السِّمات المرتبطة بالمتكلِّم، بوصفه صورةً تتوخّى الإقناع والتّأثير؛ وقد تَحْدُثُ هذه الإحالةُ بما يقولُه المتكلِّم عن ذاته، أو بما يتلفّظ به" (مشبال ٢٠١٧ب، ٢٤٩). ويمكن تبيُّن ذلك من خلال الصّورة التي قدّمها المتنبّي لذاته في الأبيات السّابقة؛ فقد ظهر في صورة "الشّاعر المختلف" الذي يجمع صفتي القول والفعل معًا، على خلاف أولئك الشُّعراء الذين وقفوا، كما يصوِّرهم، عند حدود النّظر إلى قتال سيف الدّولة، والاستماع إلى قراعه في الوغى، ولم يجاوزا ذلك في شيء: "رضيتَ منهم بأن زرتَ الوغى فرأوا/وأن قرعتَ حَبِيك البيض فاستمعوا"؛ فكـأنّهم بذلك يعاملون سيف الدّولة بالغشّ حين يقدِّمون له أقوالًا غير مصحوبة بأفعال. ويورد الشّاعر هذا المعنى على شكل مَثَل سائر بغيةَ الإقناع والتّأثير: "لقد أباحك غِشًّا في مُعاملةٍ/مَن كنتَ منه بغير الصِّدق تنتفعُ"؛ فالشّاعر إذن يسعى إلى نزع أيِّ قيمة عن خصومه المنافسين، مقابلَ بناء صورة فاعلة ومتميّزة للذات؛ وهو إن لم يكن أشار إلى ذاته على نحو صريح، إلا أنّ تعرُّف فضائل هذه الذّات ومناقبها يكون بمقابلتها بنواقص صورة الشُّعراء الآخرين؛ ذلك "أنّ بناء الإيتوس عمل طباقيّ في أساسه؛ فالخطيب [الشّاعر في الحالة الرّاهنة] يبني صورته الذاتيّة في تعارض معَ صُوَر أخرى، سواء أكانت تتعلّق بشخصه أم بأشخاص آخرين يواجههم، ويروم التفوّق عليهم" (مشبال ٢٠١٧ب، ١٧٦).

ويرد في هذه الوحدة النّصيّة بيتان (الرابع والخامس منها) هما ألصق بالوحدة السّابقة؛ إذ يأتيان لغاية التّخفيف من وَقْع الهزيمة، ومواساة سيف الدّولة، وشَحْذ روحه وهمّته، كما تبدّى قبلًا؛ فها هو ذا الدّهر يعتذر له عمّا حصل، والسّيف ينتظر بلهفة ليشفيَ غليله، ويأخذَ بثأره في جولاته القادمة، وحينَها ستصبح أرضُ الرّوم "مصطافًا ومرتبعًا" لسيف الدّولة ينزلُها صيفًا وربيعًا متى شاء. ويلجأ الشّاعر إلى الاستعارة في قوله: "الدّهر يعتذر والسّيف ينتظر"، والاستعارة، كما مرّ ، من الوسائل اللغويّة الفاعلة في تقوية حجّة المتكلِّم؛ وذلك بما يمكن أن يكون للجماليّات من قدرة على تمرير الفكرة وإيصالها على نحو يفوق التّعبير العادي. هذا فضلًا عمّا تتّسم به هذه الأداة من تشخيص يجسِّد المجرَّد فيبدو على صورة حسيّة مرئيّة يمكن للمتلقّي أن يتأمّلَها ويتخيّلَها، فتُحْدِث بذلك في النّفس تأثيرَها اللازم. ويستثمر الشّاعر أيضًا الصِّفة الدّينيّة في تحديد موقفه من الآخر: "وما الجبال لنصرانٍ بحامية . . . "، وهي إستراتيجيّة وظّفها الشّاعر سابقًا؛ وذلك لقناعته بالتّأثير الذي قد تحدثه في متلقّي الخطاب الذي ستأخذه الحماسة الدّينيّة لمباركة مسعى سيف الدّولة في قتال الرّوم الذين لن يحميَهم اعتصامُهم بالجبال من بطشه وقوّته.

ويواصل الشّاعرُ، بعد هذه الانعطافة السّريعة، تشييدَ صورة الذّات وتقديمَها على الوجه المرغوب. ولعلّ هذه الفكرة هي التي كانت تشغله أكثر من غيرها في خاتمة قصيدته، باعتبار أنّ هذه الخاتمة هي آخر ما يعلق في ذهن المتلقّي/سيف الدّولة ويستقرّ، و"خاتمة الكلام [كما يقرِّر ابن رشيق] أبقى في السَّمع، وألصق بالنّفس لقرب العهد بها" (القيرواني ١٩٨١، ٢١٧/١)، وللشّاعر غاياتُه ومراميه التي يحرص على إيصالها. والصُّورة التي يُلحُّ الشّاعر على تثبيتها، كما بدا في مفتتح هذه الوحدة النّصيّة، هي صورة الذّات المستحوذة على صفة الشّجاعة، في تقابُل واضح معَ صورة الشُّعراء الآخرين الذين يجرِّدهم من هذه الصّفة؛ فالشّاعر لم يمتدح شجاعة سيف الدّولة في الحرب، كما يذهب، إلا بعد أن جرّبه: " . . . حتى بلوتُك والأبطال تمتصع"، متّخذًا من حجّة التّجرِبة إستراتيجيّة مناسِبة في الإقناع والتّأثير؛ إذ ليس أصدق من التّجرِبة في مَيْز الأمور وبيان صحيحها من زائفها. والشّاعر يقدِّم هذا المعنى بشيءٍ من المواربة؛ فمعَ أنّه (الشّاعر) يشيد بشجاعة سيف الدَّولة وبطولته، إلا أنّه يهدف أيضًا إلى الإشادة بذاته وإبراز شجاعتها وإقدامها، وللدَّارس أن يقف على لفظة "بلوتك" (خبرتك وجرّبتك)؛ فالشّاعر إنما خَبُر سيف الدّولة وجرّبه لأنّه رافقه وخاض معه المعارك مشاركًا وواصفًا[٢٤]. فالإشارة إذن إلى الذّات وتأكيد أفضليّتها على الخصوم المنافِسين غايةٌ لا تغيب في مقام المديح هذا.

ويدفع الشّاعر بعد ذلك أيّ لَبْس قد يقدِّم الأشياء على غير حقيقتها؛ فاعتمادُ الظنّ وسيلةٌ قد تخطئ في تقدير جوهر النّاس الحقيقيّ؛ إذ قد يبدو الأخرق شجاعًا، والشّجاع الذي تعتريه رعدةٌ جبانًا! ويؤكّد الشّاعر هذا المعنى بالتّمثيل الذي يقوم على إحداث مشابَهة بين قوله إنّ السِّلاح قد يحمله جميع النّاس، دون أن يعنيَ ذلك أنهم كلّهم شجعان، وبين صورة مشخَّصة تتمثّل في أن ليس كلُّ ذي مخلب أسدًا؛ "فالتّخييل في قول . . . [الشّاعر] بما ينطوي عليه من اقتناص لعلاقة التّشابه بين مجالين متباعدين، ونقلٍ للفكرة من دائرة التّجريد إلى حقل المحسوسات أسبغ على المعنى المجرَّد لونًا من التّأثير الجماليّ صار به أقرب إلى النُّفوس، وأعلق بالأذهان" (مشبال ٢٠١٥، ١٨).

ومعَ خاتمة هذه القصيدة يخطر في ذهن الباحث السّؤال التالي: ما الدّافع الذي جعل المتنبّي يسوق هذا المعنى؛ أعني حرصه على كشف اللّبس الذي قد يؤدّي إلى الخطأ في تقدير حقيقة النّاس، وعدم القدرة على معرفة الشُّجاع من غير الشُّجاع فيهم؟ من المؤكَّد أنّ هذا الحديث ليس له علاقة بسيف الدّولة؛ فمقام هذا الأخير وشجاعتُه التي تحدَّثَ بها الرُّكبان، وسارت أخبارُها في الزّمان والمكان، لا يجعلان لهذا الحديث قيمة أو مغزى. هل لهذا الحديث ارتباطٌ بأشخاص محدَّدين؟ أو أنّ الشّاعر أراده أن يكون حكمة عامّة بعدما تكشّفت له في هذه الموقعة حقائقُ النّاس الذين لا يُخْبِر مظهرُهم دائمًا عن صدق جوهرهم! كلّ ذلك جائز ووارد. ولكنّ المرجَّح في تقدير الباحث أنّ هذا المعنى ذو ارتباط بالمتنبّي نفسه؛ وتفسير ذلك أنّ ثمّة حكاياتٍ ورواياتٍ كثيرةً كانت تعمد إلى وَصْم الشّاعر بالجبن (انظر البديعي د.ت، ٧٨-٧٩). وهي روايات تعدّدت مرامي حابكيها وأهدافُهم، ولا شكّ في أنّ لخصومات الشّاعر التي اشتعلتْ منذ أن وَطِئ بلاطَ سيف الدّولة أثرًا في إنتاجها وانتشارها. وليست الغاية هنا مناقشة هذه الحكايات، وإثبات زيفها من صدقها[٢٥]؛ فلهذا الحديث مجالٌ غير هذا المجال. يكفي القول هنا إنّ هذا الحديث ربّما جاء ردًّا على إحساس دفين ظلّ المتنبّي يستشعره بسبب هذه الصّورة المتداوَلة عنه. وهي صورة من المؤكَّد أنّ لها تأثيرًا قاسيًا في نفسه، وهو ما دفعه فيما يبدو إلى توظيف إستراتيجيّة الحِجاج المعتمدة على المثل السّائر والتّمثيل الدّالّ في نَقْض ما كان ينعتُه به خصومُه من عيوب، وما يلصقونه به من نواقص.

## خاتمة

وبعد؛ فقد قدّم الباحث قراءة حِجاجيّة لقصيدة المتنبّي العينيّة ذات المطلع: "غيري بأكثر هذا النّاس ينخدع/ إنْ قاتلوا جَبُنُوا أو حدَّثوا شَجُعُوا". وقد تبيّن أنّ المَنْحى الحِجاجيّ كان بالغَ الوضوح في هذه القصيدة، ابتداءً من مطلعها الذي تقنّع بصوت الحكمة، وانتهاء بخاتمتها التي أُقفلت على هذا الصّوت أيضًا. وما بين المطلع والخاتمة نوّعَ المتنبّي في أساليبه بغيةَ شدِّ متلقّي خطابه إلى قصيدته، معتمدًا بناء نصيًّا مُحْكمًا لم يخرج عن الغاية التي حدّدها قبلًا، فجاء بناءُ قصيدته وَفْقَ تسلسل مُتْقن تُسْلِم كلُّ عتبة فيه إلى أخرى بسلاسة وانسجام.

وإذا كانت اللغة بمكوّناتها الجماليّة المتعدّدة هي وسيلة الشّاعر في الإقناع والتّأثير، فإنّ المتنبّي قد استطاع توظيف هذا الجانب توظيفًا فاعلًا؛ فعمد إلى استخدام جملة من التقنيات البلاغيّة والأسلوبيّة والمعنويّة والإيقاعيّة التي هي مادة الشِّعر وأساسه، ولكنّها أيضًا ذات أثرٍ في استمالة المتلقّي والتّأثير فيه. ومن هذه التقنيات والوسائل التي بدتْ واضحةً في النّصّ: التّمثيل والصّورة والمقابلة والمبالغة والسَّرد والوصف والمفارقة والسُّخرية والتّوازي والمجانسة . . . ، وكلّها تقنيات/أدوات تمّ توظيفُها بمهارة وقدرة بالغتين وَفْقَ ما جَهِدت الدِّراسة في بيانه. ولعلّها كانت وراء انسراب مقاصد النّصّ إلى نفس المتلقّي لتجد مكانَها هناك فتستقرّ وتتمكّن.

وخلص الباحث إلى أنّ الشّاعر سعى في قصيدته إلى تأكيد موقفين: موقف عامّ يتعلّق بالجماعة التي ينتمي إليها، وفيه يقدِّم الولاء للممدوح ويعلن عن نُصْرته للجانب المسلم في حربه معَ الآخر الروميّ، ولعلّ هذا الموقف هو الأكثر حضورًا ووضوحًا في النّصّ، وموقف ذاتيّ/شخصيّ يتعلّق بالشّاعر نفسِه بوصفه فردًا ذا كينونة مستقلّة وسط المجموع. وهو موقف وإن بدا أقلّ وضوحًا من سابقه إلا أنّه معَ ذلك كلّه حاضرٌ في النّصّ مستقرّ فيه. وعليه، فإنّه يمكن القول، استنادًا إلى كلّ ما سبق، إنّ المتنبّي اتّخذ من شعر المديح وسيلةً/سلعةً تداوليّةً حجاجيّةً لها سلطتُها النّافذة التي حرص على استثمارها وتوجيهها في خدمة الجماعة/السُّلطة من جهة، وخدمة ذاته بما لها من مطامحَ ومآربَ وآمالٍ من جهة أخرى.

## هوامش وملاحظات

١. من الدِّراسات التي اطّلع عليها الباحث وتناولت موضوع الحِجاج في شعر المتنبّي:

- بوخشرة، خديجة. ٢٠١٠. "الروابط الحجاجية في شعر أبي الطيب المتنبي: مقاربة تداوليّة." رسالة ماجستير ، جامعة وهران.
- عزوزي، البشير. ٢٠١٤. "حجاجيّة الاستعارة في الشِّعر العربيّ: ديوان المتنبي أنموذجًا." رسالة ماجستير، جامعة أكلي محند أولحاج.
- قلاتي، فضيلة. ٢٠١٦. "الروابط الحجاجيّة في شعر المتنبي: السّيفيّات أنموذجًا." رسالة ماجستير، جامعة العربي بن مهيدي.
- التويجري، صالح بن عبدالله بن صالح. ٢٠١٧. "الحجاج في كافوريات المتنبي: مقاربة تحليليّة في أنساق الحجج." مجلة العلوم العربية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ع٤٥: ٣٣١-٤٠٦.
- عزوزي، البشير. ٢٠١٨. "الحجاج المغالط في شعر المتنبي: مقاربة حجاجيّة لآليات المغالطة في الكافوريات." حوليات الآداب واللغات، جامعة محمد بوضياف، م٥، ع١٠: ٣٣٠- ٣٤٣.

وواضحٌ من عناوين هذه الدّراسات التي انصبّتْ على شعر المتنبّي كلّه، أو أجزاء واسعة منه اختلافُها عن توجُّه الدِّراسة الحاليّة التي تقف على نصٍّ واحد بعينه، مراعيةً سياقه وبنيته القائمتين، لتناولِ موضوع الحِجاج فيه على قَدْر من الإحاطة والشّمول.

٢. وهذا الشّرح هو المعتمد في توثيق شعر المتنبّي في هذه الدِّراسة.

٣. الطَّبَع: الدَّنس.

٤. المارن: ما لان من الأنف. اجتدع أنفه: قطعه.

٥. المَشْرفيّة: السُّيوف.

٦. عن الموقف من الآخر في شعر المتنبّي، انظر الحويطات (٢٠١٥، ١٤٣-١٨٢).

٧. القَذَع: الفحش.

٨. المقانب: جمع مقنب، جماعة الخيل زهاء الثلاثمائة. النهل: الشّرب الأول. الشّكيم: جمع شكيمة، الحديدة المعترضة في فم الفرس من اللجام.

٩. لا يعتقي: أي لا يعتاق، يقال: عاقه واعتاقه.

١٠. خرشنة: بلد بالروم؛ الأرباض: جمع ربض، ما حول المدينة من العمارة.

١١. في خصوصيّة علاقة المتنبّي بسيف الدّولة، وتجاوز هذه العلاقة شكلَها النمطيَّ بين شاعرٍ وممدوح، انظر شاكر (١٩٨٧، ٣٢٥-٣٣١).

١٢. السَّهام: حرّ السّموم؛ القُرّ: البرد؛ المقوَرَّة: الضّامرة؛ المُزُع: السّريعة.

١٣. حظيت المفارقة بدراسات كثيرة على المستوى النظريّ والتطبيقيّ، ويبدو أنه بات من المتعذّر الاتفاق على تحديد تعريف دقيق لهذا المصطلح. عن المفارقة انظر مثلا: Abrams (١٩٩٩، ١٣٤-١٣٨)؛ ميويك (١٩٩٣، ١١٨/٤-٢٦٧).

١٤. وقد ذهبتْ أكثرُ شروح ديوان المتنبي في شرح قوله: "تغدو المنايا فلا تنفك واقفةً . . . " إلى أنّ البيت يعود على سيف الدولة؛ أي أنّ المنايا تأتمر بأمره في الإقدام أو الرجوع. وقد بدا شرح المعري في "اللامع العزيزي" لافتًا ومختلفًا؛ إذ إنه يرى أنّ البيت يجب أن يعود على القيد لأنه متصل بصفته؛ فالبيت مرتبط بما قبله ارتباطًا يشهد بأنه مشفوع به. وقد أخذتُ بهذا التأويل لأنه يعزّز فكرة انسجام الخطاب وترابط أجزاء النّصّ واتّساقها.

١٥. المُسلَمون (بفتح اللام): الذين أسلمهم سيف الدّولة للعدوّ لتخاذلهم عنه.

١٦. الفَسْل: العاجز الدنيء.

١٧. الضَّرَع: الضّعيف.

١٨. الحبيك: جمع حبيكة، وهي الطرائق التي في السّيوف.

١٩. الأعصم: الوعل الذي في إحدى يديه بياض. الصّدع: الوعل لا بالمسنّ ولا بالصغير.

٢٠. تمتصع: تتقاتل وتتجالد بالسّيوف.

٢١. الخرق: الخفّة والطيش؛ الزَّمَع: الرعدة.

٢٢. لعلّ ممّا يؤكّد مثل هذه المعاناة ما كان يُنسَب للمتنبي من أقوال تتّخذ صفة الاتهام الصريح لسيف الدولة، من ذلك قوله: "فهو [سيف الدولة] الذي أعطاني لكافور بسوء تدبيره، وقلّة تمييزه" (انظر البديعي د. ت، ١٠٠).

٢٣. في استقراء هذا الجانب من علاقة الشاعر بسيف الدولة، انظر حسين (د. ت، ٢٦١-٢٦٩).

٢٤. يقول ابن الأثير في المتنبي: " . . . ولا شكّ أنّه كان يشهد الحروب مع سيف الدّولة ابن حمدان، فيصف لسانه ما أدى إليه عيانه" (انظر ابن الأثير ١٩٣٩، ٣٦٩/٢).

٢٥. في مناقشة مثل هذه الروايات، انظر اليوسفي (٢٠٠٢، ٣٢٣-٣٢٧).

## المصادر والمراجع بالعربية


ابن الأثير، ضياء الدين الجزري. ١٩٣٩. المثل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر. تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

ابن الأثير، ضياء الدين الجزري. ١٩٥٦. الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور. تحقيق مصطفى جواد وجميل سعيد. بغداد: المجمع العلمي العراقي.

أدونيس، علي أحمد سعيد. ١٩٧٩. مقدِّمة للشِّعر العربيّ. بيروت: دار العودة. الطبعة الثالثة.

إسماعيل، عزالدين. ١٩٩٤. في الشِّعر العباسيّ: الرؤية والفن. القاهرة: المكتبة الأكاديمية. الطبعة الأولى.

أعراب، حبيب. ٢٠٠١. "الحجاج والاستدلال الحجاجي: عناصر استقصاء نظريّ." عالم الفكر ٣٠ (١): ٩٧-١٣٣.

ابن الإفليلي، إبراهيم بن محمد. ١٩٩٢. شرح شعر المتنبي. دراسة وتحقيق مصطفى عليان. بيروت: مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى.

أمين، أحمد. ١٩٤٣. فيض الخاطر. القاهرة: مكتبة النهضة المصريّة.

البديعي، يوسف. د. ت. الصّبح المنبي عن حيثيّة المتنبّي. تحقيق مصطفى السّقا ومحمد شتا وعبده زيادة عبده. القاهرة: دار المعارف. الطبعة الثالثة.

بروتون، فيليب، وجوتييه، جيل. ٢٠١١. تاريخ نظريّات الحجاج. ترجمة محمد صالح الغامدي. جدة: جامعة الملك عبدالعزيز. الطبعة الأولى.

بروتون، فيليب. ٢٠١٣. الحجاج في التواصل. ترجمة محمد مشبال وعبدالواحد التهامي العلمي. القاهرة: المركز القومي للترجمة. الطبعة الأولى.

البهلول، عبدالله. ٢٠٠٩. المبالغة بين اللغة والخطاب: ديوان الخنساء أنموذجًا. صفاقس، تونس: مطبعة التسفير الفني. الطبعة الأولى.

البهلول، عبدالله. ٢٠١٣. الحجاج الجدليّ: خصائصه الفنيّة وتشكّلاته الإجناسيّة في نماذج من التراث اليونانيّ والعربيّ. صفاقس، تونس: قرطاج للنشر والتوزيع. الطبعة الأولى.

الثّعالبي، عبدالملك بن محمّد. ١٩٨٣. يتيمة الدّهر في محاسن أهل العصر. بيروت: دار الكتب العلميّة. الطبعة الأولى.

الجاحظ، عمرو بن بحر. ١٩٦٤. رسائل الجاحظ. تحقيق عبدالسلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي.

الجرجاني، عبدالقاهر. ١٩٩١. كتاب أسرار البلاغة. قرأه وعلّق عليه محمود محمد شاكر. جدة: دار المدني. الطبعة الأولى.

الجرجاني، عبدالقاهر. ٢٠٠٤. دلائل الإعجاز. قرأه وعلّق عليه محمود محمد شاكر. القاهرة: مكتبة الخانجي. الطبعة الخامسة.

الجرجاني، علي بن عبدالعزيز. ٢٠٠٦. الوساطة بين المتنبي وخصومه. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي. صيدا، بيروت: المكتبة العصرية. الطبعة الأولى.

حسين، طه. د. ت. مع المتنبي. القاهرة: دار المعارف. الطبعة الثانية عشرة.

الحمد، علي، والزعبي، يوسف. ١٩٩٣. المعجم الوافي في أدوات النحو العربي. إربد: دار الأمل. الطبعة الثانية.

الحويطات، مفلح. ٢٠١٥. "الأنا والآخر في شعر المتنبّي: دراسة في إشكاليّة الظاهرة وتجلياتها." المجلة العربيّة للعلوم الإنسانيّة ٣٣ (١٣١): ١٤٣-١٨٢.

الخطيب، حسام. ١٩٩٦. "الأدب والفكر وما بينهما." عالم الفكر ٢٤ (٤): ٢٧٣-٢٩٩.

الدريدي، سامية. ١٩٩٦. "الحجاج في هاشميّات الكميت." حوليّات الجامعة التونسيّة ٤٠: ٢٣٣-٢٧٤.

الدريدي، سامية. ٢٠١١. الحجاج في الشِّعر العربي: بنيته وأساليبه. إربد: عالم الكتب الحديث. الطبعة الثانية.

أبو ديب، كمال. ٢٠١٢. كتاب الحريّة. عمّان: دار فضاءات للنشر والتوزيع والكتابة.

الرباعي، عبد القادر. ١٩٨٨. "الطّير والمعتقد في الشِّعر الجاهليّ." المجلة العربية للعلوم الإنسانيّة ٨ (٢٩): ١١٦-١٥٦.

شاكر، محمود. ١٩٨٧. المتنبّي. جدّة: مطبعة المدني. الطبعة الثانية.

صولة، عبدالله. ١٩٨٨."الحجاج: أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال "مصنف في الحجاج- الخطابة الجديدة" لبرلمان وتيتيكاه." في: أهمّ نظريّات الحجاج في التقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم، حمّادي صمّود (محرّر)، ٢٦٧-٣٥٠. تونس: منشورات كلية الآداب منوبة.

عادل، عبداللطيف. ٢٠١٧. الحجاج في الخطاب: مقاربات تطبيقيّة. مراكش: مؤسسة آفاق للدّراسات والنشر. الطبعة الأولى.

عبدالرحمن، طه. ٢٠٠٠. في أصول الحوار وتجديد علم الكلام. الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي. الطبعة الثانية.

عبداللطيف، عماد. ٢٠١٧. "ماهيّة الشِّعر ووظائفه وأدواته: مراجعة نقديّة لدراسة مفهوم الشّعر عند الشُّعراء." مجلة الذاكرة، مخبر التراث اللغوي والأدبي ٨: ٢٥٦- ٢٧٦.

العزاوي، أبو بكر. ٢٠١٠. الخطاب والحجاج. بيروت: مؤسسة الرّحاب الحديثة. الطبعة الأولى.

العسكري، أبو هلال الحسن بن عبدالله. ١٩٥٢. كتاب الصناعتين: الكتابة والشِّعر. تحقيق علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية. الطبعة الأولى.

العقّاد، عباس محمود. ١٩٨٧. مطالعات في الكتب والحياة. القاهرة: دار المعارف. الطبعة الرابعة.

العكبري، أبو البقاء عبدالله. د. ت. ديوان أبي الطيّب المتنبّي بشرح أبي البقاء العكبري المسمّى التبيان في شرح الديوان. تحقيق مصطفى السقا، وإبراهيم الإبياري، وعبدالحافظ شلبي. بيروت: دار المعرفة.

عليمات، يوسف محمود. ٢٠١٦. "مفارقات الهامش: قراءة في نونيّة قريط بن أنيف." المجلة العربيّة للعلوم الإنسانيّة ٣٤ (١٣٥): ٤١-٨١.

عيد، محمد عبد الباسط. ٢٠١٣. في حجاج النّصّ الشعريّ. الدار البيضاء: إفريقيا الشرق.

عيد، محمد عبدالباسط. ٢٠١٦. "مستويات الحِجاج في النصّ الشِّعري: قراءة في داليّة عمر بن أبي ربيعة." المجلة العربية للعلوم الإنسانية ٣٤ (١٣٥): ١٨١-٢١٥.

الغذامي، عبدالله. ٢٠٠١. النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافيّة العربيّة. الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي. الطبعة الثانية.

الغرافي، مصطفى. ٢٠١٣. "بلاغة الخطبة: خطب كتاب "عيون الأخبار" أنموذجًا." في: بلاغة النصّ التراثي: مقاربات بلاغيّة حجاجيّة، محمد مشبال (محرر)، ٤٩- ٧٠. الإسكندرية: دار عين للنشر.

ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم. د. ت. الشِّعر والشُّعراء. تحقيق أحمد محمد شاكر. القاهرة: دار المعارف.

القرطاجني، حازم. ١٩٨٦. منهاج البلغاء وسراج الأدباء. تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة. بيروت: دار الغرب الإسلامي. الطبعة الثالثة.

قطّوس، بسّام. ١٩٩٢. "المفارقة في متشائل إميل حبيبي: الوقائع الغريبة في اختفاء أبي النحس." مجلة مؤتة للبحوث والدراسات ٧ (١): ٧٧- ٩٩.

القيرواني، الحسن بن رشيق. ١٩٨١. العمدة في محاسن الشِّعر وآدابه ونقده. تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد. بيروت: دار الجيل. الطبعة الخامسة.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل. ٢٠١٠. البداية والنهاية. تحقيق إبراهيم الزيبق. دمشق: دار ابن كثير للطباعة والنشر. الطبعة الثانية.
المتنبي، أحمد بن الحسين. ١٩٨٦. شرح ديوان المتنبّي. وضعه عبدالرحمن البرقوقي. بيروت: دار الكتاب العربي.
مروّة، حسين. ١٩٨٦. تراثنا كيف نعرفه. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربيّة. الطبعة الثانية.
مشبال، محمد. ٢٠١٥. الحِجاج والتأويل في النصّ السَّردي عند الجاحظ. القصيم، تونس: نادي القصيم الأدبي، ودار محمد علي للنشر. الطبعة الأولى.
مشبال، محمد. ٢٠١٧. "بلاغة النصّ النثريّ العربيّ القديم: المبادئ والمكوّنات." أنساق ١: ١٩-٤٩. عدد تجريبي، جامعة قطر.
مشبال، محمد. ٢٠١٧ب. في بلاغة الحجاج: نحو مقاربة بلاغيّة حجاجيّة لتحليل الخطابات. عمّان: دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع. الطبعة الأولى.
المعري، أبو العلاء أحمد بن عبدالله. ١٩٩٢. شرح ديوان أبي الطيّب المتنبّي "معجز أحمد". تحقيق عبدالمجيد دياب. القاهرة: دار المعارف. الطبعة الثانية.
المعري، أبو العلاء أحمد بن عبدالله. ٢٠٠٨. اللامع العزيزي شرح ديوان المتنبي. تحقيق محمد سعيد المولوي. الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. الطبعة الأولى.
ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي. د. ت. لسان العرب. القاهرة: دار المعارف.
الموسى، نهاد. ٢٠١٣. "الفتنة باللغة في خطاب محمود درويش." مجلة العربي ٦٥٠: ١٢٣- ١٢٦.
ميويك، د. سي. ١٩٩٣. "المفارقة وصفاتها." في: موسوعة المصطلح النقدي، عبدالواحد لؤلؤة (مترجم)، ٤: ١١٨- ٢٦٧. بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر.
الولي، محمد. ٢٠١١. "مدخل إلى الحِجاج: أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان." عالم الفكر ٤٠ (٢): ١١- ٤٠.
اليوسفي، محمد لطفي. ٢٠٠٢. فتنة المتخيّل: الكتابة ونداء الأقاصي. بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر. الطبعة الأولى.

## References

ʻAbdul-Laṭīf, ʻImād. 2017. "Māhiyyat al-Shiʻr wa Waẓāʼifihi wa Adawātihi: Murājaʻa Naqdiyya li-Dirāsat Mafhūm al-Shiʻr ʻind al-Shuʻarā'." *Majallat al-Dhākira, Makhbar al-Turāth al-Lughawī wa al-Adabī* 8:256–76.
ʻAbdul-Raḥmān. Ṭāha. 2000. *Fī 'Uṣūl al-Ḥiwār wa Tajdīd ʻIlm al-Kalām*. 2nd ed. Beirut: al-Markiz al-Thaqāfī al-ʻArabī.
Abrams, M. A. 1999. *A Glossary of Literary Terms*. 7th ed. Boston: Heinle & Heinle.
Abu Deeb, Kamal. 2012. *Kitāb al-Ḥuriyya*, Amman, Jordan: Dār Faḍā'āt lil-Nashr wa al-Tawzīʻ wa al-Kitāba.
ʻĀdil, ʻAbdul-Laṭīf. 2017. *al-Ḥijāj fī al-Khiṭāb: Muqārabāt Taṭbīqiyya*. Marākish, Morocco: Mu'assasat Āfāq lil- Dirāsāt wa al-Nashr.
Adonīs, ʻAlī Aḥmad Saʻīd. 1979. *Muqaddima lil-Shiʻr al'Arabī*. 3rd ed. Beirut: Dār al-ʻAwda.
Al-ʻAqqād, ʻAbbās Maḥmoud. 1987. *Muṭālaʻāt fī al-Kutub wa al-Ḥayāt*. 4th ed. Cairo: Dār al-Maʻārif.
Al-ʻAskarī, Abu Hilāl Al-Ḥasan Ibn ʻAbdullah. 1952. *Kitāb al-Ṣināʻatayn: al-Kitāba wa al-Shiʻr*. Ed. ʻAlī al-Bajjāwī wa Muḥammad Abu al-Faḍl Ibrāhīm. Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-ʻArabiyya.
Al-ʻAzāwī, Abu Bakr. 2010. *Al-Khiṭāb wa al-Ḥijāj*. Beirut: Mu'assasat al-Riḥāb al-Ḥadītha.
Al-Badīʻī, Yousuf. n.d. *Al-Ṣubḥ Al-Munbī fī Ḥaythiyyat Al-Mutanabbī*. Ed. Muṣṭafā al-Saqqā, Muḥammad Shatā, and ʻAbdu Ziyada. 3rd ed. Cairo: Dār al-Maʻārif.
Al-Bahlūl, ʻAbdullah. 2009. *Al-Mubālagha Bayn Al-Lugha wa al-Khiṭāb: Dīwān al-aKhansa' 'Unmūdhajan*. Ṣafāqis, Tunisia: Maṭbaʻat al-Tasfīr al-Fannī.

———. 2013. *al-Ḥijāj al-Jadalī: Khaṣā'iṣuhu al-Fanniyya wa Tashkkulatuhu al-Ijnāsiyya fī Namāthij min al-Turāth al-Yūnānī wa al-'Arabī*. Ṣafāqis, Tunisia: Qartāj lil- Nashr wa al-Tawzī'.

Al-Dirīdī, Samiya. 1996. "al-Ḥijāj fī Hashimiyyāt al-Kumayt." *Ḥawliyyāt al-Jāmi'a al-Tūnusiyya* 40: 233–74.

———. 2011. *al-Ḥijāj fī al-Shi'r al-'Arabī: Binyatihi wa Asālībihi*. 2nd ed. Irbid, Jordan: 'Ālam al-Kutub al-Ḥadīth.

Al-Ghadhāmī, 'Abdullah. 2001. *Al-Naqd al-Thaqāfī: Qirā'a fī al-Ansāq al-Thaqāfiyya al-'Arabiyya*. 2nd ed. Beirut: al-Markiz al-Thaqāfī al-'Arabī.

Al-Ghurāfī, Muṣṭafā. 2013. "Balāghat al-Khuṭba: Khuṭab Kitāb 'Uyūn al-Akhbār 'Unmūdhajan." In *Balāghat al-Naṣṣ al-Turāthī: Muqārabāt Balāghiyya Ḥijājiyya*, ed. Muḥammad Mishbāl, 49–70. Alexandria, Egypt: Dār 'īn lil-Nashr.

Al-Ḥamad, 'Alī, and Yousuf al-Zu'bī. 1993. *al-Mu'jam al-Wāfī fī Adawāt al-Naḥw al-'Arabī*. 2nd ed. Irbid, Jordan: Dār al-Amal.

Al-Ḥweiṭāt, Mufleḥ. 2015. "Al-Ana wa al-Ākhar: Dirāsa fī Ishkāliyyat al-Ẓāhira wa Tajlliyātihā." *al-Majalla al-'Arabiyya fī al-'Ulūm al-'Insāniyya* 33, no. 131: 143–82.

Al-Jāḥiẓ, 'Amr Ibn Baḥr. 1964. *Rasā'il Al-Jāḥiẓ*. Ed. 'Abd ul-Salām Haroun. Cairo: Maktabat al-Khānjī.

Al-Jurjānī, 'Abd ul-Qāhir. 1991. *Kitāb Asrār al-Balāgha*. Ed. Maḥmoud Muḥammad Shakir. 1st ed. Jidda, Saudi Arabia: Dār al-Madanī.

———. 2004. *Dalā'l al-I'jāz*. Ed. Maḥmoud Muḥammad Shakir. 5th ed. Cairo: Maktabat al-Khānjī.

Al-Jurjānī, 'Alī Ibn 'Abdul 'Azīz. 2006. *al-Wasāṭa bayn al-Mutanabbī wa Khuṣūmihi*. Ed. Muḥammad Abu al-Faḍl Ibrāhīm and 'Alī Muḥammad al-Bajjāwī. Ṣayda, Lebanon: al-Maktaba al-'Aṣriyya.

Al-Khaṭīb, Ḥusām. 1996. "al-Adab wa al-Fikr wa Mā Baynahumā." *'Ālam al-Fikr* 24, no. 4: 273–99.

Al-Ma'arrī, Abu al-'Alā'. 1992. *Sharḥ Dīwān Abī al-Ṭayyib Al-Mutanabbī Mu'jiz Aḥmad*. Ed. 'Abd ul-Majīd Diyab. 2nd ed. Cairo: Dār al-Ma'ārif.

———. 2008. *al-Lāmi' al-'Uzīzī Sharḥ Dīwān Al-Mutanabbī*. Ed. Muḥammad Sa'īd al-Mawlawī. al-Riyāḍ, Saudi Arabia: Markiz al-Malik Faisal lil-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-Islāmiyya.

Al-Mūsā, Nihād. 2013. "al-Fitna bil-Lugha fī Khiṭāb Maḥmoud Darwīsh." *Majallat al-'Arabī* 650: 123–26.

Al-Mutanabbī, Aḥmad Ibn Al-Ḥusein. 1986. *Sharḥ Dīwān Al-Mutanabbī*. Ed. 'Abdul Raḥmān al-Barqūqī. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.

Al-Qarṭājannī, Ḥāzim. 1986. *Minhāj al-Bulaghā' wa Sirāj al-Udabā'*. Ed. Muḥammad al-Ḥabīb Ibn al-Khawja. 3rd ed. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.

Al-Qayrawānī, Ibn Rashīq. 1981. *al-'Umda fī Maḥāsin al-Shi'r wa 'ādābih wa Naqdih*. Ed. Muḥammad 'Ab al-ḥamīd. 5th ed. Beirut: Dār al-Jīl.

Al-Rabba'ī, 'Abd ul-Qādir. 1988. "al-Ṭayr wa al-Mu'taqad fī al-Shi'r al-Jahilī." *Al-Majalla al-'Arabiyya fī al-'Ulūm al-'Insāniyya* 8, no. 29: 116–56.

Al-Tha'ālibī, 'Abdul-Malik Ibn Muḥammad. 1983. *Yatīmat al-Dahr fī Maḥāsin Ahl al-'Aṣr*. Beirut: Dār al-Kutub Al-'Ilmiyya.

Al-'Ukburī, Abu al-Baqā' 'Abdullah. N.d. *Dīwān Abī al-Ṭayyib Al-Mutanabbī bi-Sharḥ Abī al-Baqā' Al-'Ukburī al-Musammā al-Tibyān fī Sharḥ al-Dīwān*. Ed. Muṣṭafā al-Saqqā, Ibrāhīm al-Ibyarī, and 'Abd ul-Ḥafiẓ Shalabī. Beirut: Dār al-Ma'rifa.

Al-Walī, Muḥammad. 2011. "Madkhal ilā al-Ḥijāj: Aflāṭūn wa Ariṣṭū wa Shaim Perelman." *'Ālam al-Fikr* 40, no. 2: 11–40.

Al-Yūsufī, Muḥammad Luṭfī. 2002. *Fitnat al-Mutakhayyal: al-Kitāba wa Nidā al-Aqāṣī*. Beirut: Al-Mu'assasa al-'Arabiyya lil-Dirāsāt wa al-Nashr.

Amīn, Aḥmad. 1943. *Fayḍ al- Khāṭir*. Cairo: Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya.

A'rāb, Ḥabīb. 2001. "al-Ḥijāj wa al-'Istidlāl al-Ḥijājī: 'Anāṣir 'Istiqṣā' Naẓarī." *'Ālam al-Fikr* 30, no. 1: 97–144.

Breton, Phillipe, and Gilles Gauthier. 2011. *Tārīkh Naẓariyyāt Al-Ḥijāj*. Trans. Muḥammad Ṣāliḥ al-Ghāmdī. Jidda, Saudi Arabia: Jāmi'at al-Malik 'Abdul 'Azīz.

Breton, Phillipe. 2013. *Al-Ḥijāj fī al-Tawāṣul*. Trans. Muḥammad Mishbāl and 'Abd ul-Wāḥid al-Tihāmī al-'Alamī. Cairo: al-Markiz al-Qawmī lil-Tarjama.

Ḥusein, Ṭāhā. n.d. *Ma'a al-Mutanabbī*. 12th ed. Cairo: Dār al-Ma'ārif.

Ibn al-Athīr, ḍiyā' al-Dīn. 1939. *Al-Mathal al-Sā'ir fī Adab al-Kātib wa al-Shā'ir*. Ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn Abd al-Ḥamīd. Egypt: Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.

———. 1956. *al-Jāmi' al-Kabīr fī Ṣinā'at al-Manẓūm min al-Kalām wa al-Manthūr*. Ed. Muṣṭafā Jawād and Jamīl sa'īd. Baghdad, Iraq: al-Majma' al-'Ilmī al-'Irāqī.

Ibn al-Iflīlī, Ibrāhīm Ibn Muḥammad. 1992. *Sharḥ Shi'r Al-Mutanabbī*. Ed. Muṣṭafā I'liyyān. Beirut: Mu'assasat al-Risāla.

Ibn Kathīr, Abu al-Fidā' Ismā'īl. 2010. *Al- Bidāyah wa al- Nihāyah*. Ed. Ibrāhīm al-Zībaq. 2nd ed., vol. 12. Damascus, Syria: Dār Ibn Kathīr lil-Ṭibā'a wa al-Nashr.

Ibn Manẓūr, Muḥammad Ibn Makram. n.d. *Lisān al-'Arab*. Cairo: Dār al-Ma'ārif.

Ibn Qutayba, 'Abdullah Ibn Muslim. n.d. *al-Shi'r wa al-Shu'arā'*. Ed. Aḥmad Muḥammad Shākir. Cairo: Dār al-Ma'ārif.

'īd, Muḥammad 'Abdul-Bāṣiṭ. 2012. *Fī Ḥijāj al-Naṣṣ al-Shi'rī*. al-Dār al-Bayḍā', Morocco: Ifrīqyā al-Sharq.

———. 2016. "Mustawyāt al-Ḥijāj fī al-Naṣṣ al-Shi'rī: Qirā'a fī Dāliyyat 'Umar Ibn Abi Rabī'a." *al-Majalla al-'Arabiyya fī al-'Ulūm al-'Insāniyya* 34, no. 135: 181–215.

Ismā'īl, 'Iz al-Dīn. 1994. *Fī al- Shi'r al-'Abbāsī: al-Ru'ya wa al-Fann*. Cairo: al-Maktaba al-Akadīmiyya.

Mishbāl, Muḥammad. 2015. *al-Ḥijāj wa al-Ta'wīl fī al-Naṣṣ al-Sardī 'ind al-Jāḥiẓ*. al-Qaṣīm and Tunisia: Nadī al-Qaṣīm al-Adabī, Dār Muḥammad 'Alī lil-Nashr.

———. 2017a. "Balāghat al-Naṣṣ al-Nathrī al-'Arabī al-Qadīm: al-Mabādi' wa al-Mukawwināt." *Ansāq* 1:19–49.

———. 2017b. *Fī Balāghat al-Ḥijāj: Naḥwa Muqāraba Balāghiyya Ḥijājiyya li-Taḥlīl al-Khiṭābāt*. Amman, Jordan: Dār Kunūz al-Ma'rifa lil-Nashr wa al-Tawzī'.

Muecke, D. C. 1993. "Al-Mufāraqa wa Ṣifātuhā." Trans. 'Abd ul-Wāḥid Lu'lu'a. In *Mawsū'at al-Muṣṭalaḥ al-Naqdī*, 4:118–267. Beirut: Al-Mu'assasa al-'Arabiyya lil-Dirāsāt wa al-Nashr.

Murwwa, Ḥusein. 1986. *Turāthunā Kayfa Na'rifuhu*. 2nd ed. Beirut: Mu'assasat al-Abḥāth al-'Arabiyya.

Qaṭṭūs, Bassām. 1992. "al-Mufāraqa fī Mutashā'il Imīl Ḥabībī: al-Waqāi' al-Gharība fī Ikhtifā' Abī al-Naḥs." *Majallat Mu'tah lil-Buḥūth wa al-Dirāsāt* 7, no. 1: 77–99.

Rieke, R. D., M. O. Sillars, and T. R. Peterson. 2005. *Argumentation and Critical Decision Making*. 6th ed. Boston: Pearson.

Shākir, Maḥmoud. 1987. *Al-Mutanabbī*. 3rd ed. Cairo and Jidda: Maṭba'at al-Madanī.

Ṣūla, 'Abdullah. 1988. "al-Ḥijāj: 'Uṭuruhu wa Munṭalaqātuhu wa Taqniyyātuhu min Khilāl Muṣannaf fī al-Ḥijāj-al-Khiṭāba al-Jadīda li-Perelman wa Tyteca." In *'Ahamm Naẓariyyāt*

*al-Ḥijāj fī al-Taqālīd al-Gharbiyya min Arisṭū 'ilā al-Yawm*. Ed. Ḥammādī Ṣammūd, 267–350. Tunisia: Manshūrāt Kulliyyat al-Ādāb Manūba.

'Ulīmāt, Yousuf. 2016. "Mufāraqāt al-Hamish: Qirā'a fī Nūniyyat Qurayṭ Ibn Unayf." *al-Majalla al-'Arabiyya fī al-'Ulūm al-'Insāniyya* 34, no. 135: 41–81.